ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Rédacteur en Chef :*
MICHEL VÂLSAN

62e Année — Novembre-Décembre 1961 — N° 368

# CONSIDÉRATIONS SUR L'ALCHIMIE

« Faire du corps un esprit et de l'esprit un corps » : cet adage résume toute l'alchimie. L'or même, qui représente extérieurement le fruit de l'œuvre, apparaît comme un corps opaque devenu lumineux, ou comme une lumière devenue solide. Transposé dans l'ordre humain et spirituel, l'or est la conscience corporelle transmuée en esprit, ou l'esprit fixé dans le corps.

Car le métal vil, qui représente la matière proche de l'œuvre, n'est autre chose que la conscience liée au corps et comme plongée en lui. C'est là le « corps métallique », dont il faut tirer l' « âme » et l' « esprit », qui sont le Mercure et le Soufre. Si le « corps » n'était pas une réalité intérieure, il ne pourrait pas servir de matière à l'œuvre spirituelle.

Chez l'homme ordinaire, « connaître » et « être » se polarisent en quelque sorte en pensée et conscience corporelle ; la première représente une intelligence séparée de l'être de ses objets, tandis que la seconde est un état d'être passif et comme privé d'intelligence. Cette dichotomie s'observe même dans l'état de rêve, où la forme psychique du corps est plus ou moins détachée de sa forme sensorielle. Le retour au centre, qui est le cœur en tant que « lieu » de l'esprit, comportera une intégration et comme une inversion des deux pôles : la conscience corporelle deviendra à sa manière intelligente, elle se transmuera en un état statique de connaissance, et du même coup la pensée — ou le mental — se cristallisera sous l'action fulgurante de l'esprit.

Cette transmutation de l'esprit en corps et du corps en esprit se retrouve d'une manière plus ou moins directe et évidente en toute méthode de réalisation spirituelle ; l'alchimie, cependant, en a fait son thème principal, conformément au symbolisme métallurgique qui se fonde sur la possibilité de changer la qualité et l' « état d'aggrégation » d'un corps.

Au début de l'œuvre, la conscience corporelle est chaotique et obscure. Elle est alors comparée au plomb, et le « régime » qui correspond à cet état de la « matière », est attribué à Saturne. Cette planète représente le principe de la condensation, et c'est ce qui explique son assignation — apparemment contradictoire — au plomb parmi les matières corporelles, et à la raison parmi les facultés de l'âme : par rapport à la dimension existencielle des autres facultés, la raison est comme un point sans étendue. La polarité de la pensée et de la conscience corporelle — l'opposition « esprit » — « corps » — se retrouve donc dans la nature de Saturne, et cela corrobore le caractère hostile, entravant et même sinistre que cette planète revêt dans l'astrologie divinatoire.

Sur le plan méthodique, la condensation saturnienne devient concentration : l'intelligence se retire de l'extérieur vers l'intérieur ; devenue un seul point, elle plonge dans la nuit intérieure du corps.

Selon la doctrine alchimique, tout métal est constitué par l'union plus ou moins parfaite des deux principes appelés Soufre et Mercure ; de même, la conscience corporelle, assimilée au métal à transformer, est tissée de ces deux principes ou forces subtiles, à la fois opposées et complémentaires : le Soufre, qui est mâle, et le Mercure, qui est féminin, se combinent dans la conscience corporelle chaotique — ou dans le métal vil — de sorte qu'ils se neutralisent ou s'entravent mutuellement.

Basile Valentin (2) écrit : « Où l'âme, l'esprit et la forme métalliques sont présents, là aussi doivent se trouver l'argent vif, le soufre et le sel métalliques... » (1) Il compare donc le Mercure à l'âme et le Soufre à l'esprit, et c'est bien

1. Alchimiste allemand du XV[e] siècle.
2. Cf. *De la Grande Pierre des Anciens Sages*, publié avec *Les douze Clefs de la Philosophie* (Trad. Eugène Canseliet), Paris, 1956.

ainsi qu'il faut comprendre ces deux principes, tout en tenant compte du fait que l'alchimie les considère avant tout comme puissances ou forces coopérantes sur le même plan de la « nature ». S'il arrive que le même auteur, ou d'autres alchimistes, appellent le Mercure « esprit », il faut entendre par là que sa nature « volatile » s'oppose à celle des corps inertes et solides, et dans ce sens le Soufre et le Mercure sont tous deux des « esprits ». D'autre part, le Mercure, en tant que « substance » de la forme intérieure ou psychique du corps, correspond à l'esprit vital, intermédiaire entre l'âme et le corps.

Selon Galène, l'esprit vital est une substance très pure répartie dans l'espace cosmique et que le cœur assimile par un processus analogue à la respiration, en la transformant en vie animale. Il est facile à voir que ceci correspond au rôle du *prâna*, du « souffle vital », tel que le conçoivent les Hindous et dont l'emploi dans le *laya-yoga*, le « yoga de la solution », paraît directement analogue à l'usage que font les alchimistes de leur « dissolvant universel ».

De même que la respiration rétablit rythmiquement le lien entre l'organisme physique et l'ambiance cosmique, lien que la solidification progressive des corps tend à rompre, de même l'assimilation parallèle mais plus intime de l'esprit vital maintient la continuité entre la forme psychique du corps et sa substance cosmique. Frère Marcanton écrit à ce sujet : « Ce n'est pas que je ne sache bien que votre Mercure secret n'est autre chose qu'un esprit vivant, universel et inné, lequel en forme de vapeur aérienne descend sans cesse du ciel en terre pour remplir son ventre poreux, qui naît ensuite parmi les Soufres impurs, et en croissant passe de la nature volatile à la fixe, se donnant à soi-même la forme d'humide radical... » (1) Le « ventre poreux » de la terre correspond ici au corps humain ; quant aux « Soufres impurs », ils ne sont rien d'autre que les corps grossiers enfermant en quelque sorte leur Soufre, qui est leur principe formel. S'alliant à la forme psychique du corps, le Mercure se solidifie pour ainsi dire, tout en constituant son « humide radical », son *hylé* ou sa substance plastique.

1. *La Lumière sortant par soi-même des Ténèbres*, Paris 1687.

Si l'on considère le mercure ordinaire, on remarquera qu'il est le seul, parmi les métaux connus dans l'antiquité et au moyen âge, qui se présente normalement sous l'aspect liquide et qui s'évapore sous l'action du feu artisanal ; il est donc à la fois un « corps » et un « esprit ». Par lui, on peut liquéfier l'or et l'argent ; aussi sert-il, en métallurgie, à extraire le métal noble d'un mélange de minéraux impurs et insolubles ; l'amalgame sera exposé au feu qui en chassera le mercure et mettra l'or à nu.

De même que le mercure vulgaire forme un amalgame avec l'or, le Mercure subtil contient le germe de l'or spirituel : le souffle vital, tout en étant « humide » de par sa nature, qui est celle de l'énergie cosmique féminine — de la *Shakti* selon la doctrine hindoue —, véhicule le principe igné de la vie. Ramené à son prototype universel, le Mercure correspond à l'océan primordial du mythe hindou, à *Prakriti*, qui porte *Hiranyagharba*, l'œuf d'or du monde.

Conformément à ce prototype universel, le Mercure comporte un aspect maternel ; plus exactement, il est lui-même l'aspect ou la puissance maternelle de la *materia* du monde animique. De ce fait, les alchimistes lui donnent parfois le nom — quelque peu déconcertant — de « menstrue » ; ils entendent par là le sang matriciel qui nourrit l'embryon tant qu'il ne se déverse pas vers l'extérieur en se corrompant ; le Mercure, en effet, nourrit l'embryon spirituel enfermé dans le vaisseau hermétique.

C'est à travers la conscience corporelle, apparemment fermée sur elle-même, et dans le plus intime de celle-ci, que l'alchimiste retrouve cette substance cosmique qu'est le Mercure. Pour la « capter », il s'appuyera sur une fonction corporelle telle que la respiration, et ceci est significatif pour tous les arts spirituels apparentés à l'alchimie : à partir d'une modalité physique, la conscience, qui est essentiellement intelligence, remontera, à travers ses propres « enveloppes », jusqu'à la réalité universelle dont cette modalité est le reflet ou l'écho. Une telle intégration ne peut toutefois se produire sans une sorte de grâce ; cela présuppose d'ailleurs un cadre sacré, de même qu'une attitude excluant toute aventure prométhéenne ou égoïste.

Le Mercure est donc, en même temps et selon les diffé-

rents plans de sa manifestation, le « souffle » subtil qui anime le corps, la substance fugitive de l'âme, la puissance lunaire, la *materia* de tout le monde animique et finalement la *materia prima*. De même que l'énergie universelle que les Hindous appellent *Shakti* possède non seulement un aspect maternel mais également un aspect terrible et destructif, le Mercure est à la fois l' « eau-de-vie » et le « poison mortel » ; c'est-à-dire que sa nature « humide » est génératrice ou dissolvante, suivant les cas.

« Laissez donc le mixte — écrit Synésius (1) prenez son simple, car il en est la quintessence. Considérez que nous avons deux corps de très grande perfection (l'or et l'argent, ou le cœur et le sang), remplis d'argent-vif. Tirez-en donc votre argent-vif, et vous en ferez la médecine, qu'on appelle quintessence, ayant une puissance permanente, et toujours victorieuse. C'est une vive lumière, qui éclaire toute âme qui l'aperçoit une fois. Elle est le nœud et le lien de tous les éléments, qu'elle contient en soi, comme elle est l'esprit qui nourrit et vivifie toutes choses, et par le moyen duquel la nature agit dans l'univers. Elle est la force, le commencement, le milieu et la fin de l'œuvre. Pour vous déclarer le tout en peu de mots, sachez, mon fils, que la quintessence et la chose occulte de notre pierre n'est que notre âme visqueuse, céleste et glorieuse, que nous tirons par notre magistère de la minière (2) qui seule l'engendre, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire cette eau par aucun art, la nature pouvant seule l'engendrer. Et cette eau est le vinaigre très-aigre qui fait du corps de l'or un pur esprit. Et je vous dis, mon fils, de ne faire aucun compte des autres choses, parce qu'elles sont vaines, mais seulement de cette eau, qui brûle, blanchit, dissout et congèle. C'est elle enfin qui putréfie, et qui fait germer... »

Bien que le Mercure, à l'instar de la substance universelle, contient en puissance toutes les qualités naturelles — aussi est-il souvent représenté comme androgyne —, il se polarise

1. Alchimiste grec. Il est peut-être identique avec l'évêque Synésios de Cyrène (379-415), disciple de Hypatia, platonicienne d'Alexandrie. Cf. *Bibliohèque des Philosophes Chimiques*, Paris 1742.

2. Selon Moriénus, c'est l'homme qui est la minière de la chose avec laquelle on accomplit le Magistère. (*Dialogue du roi Khalid avec l'ermite Moriénus* ; *Bibl. des Phil. Chim.*).

par rapport au Soufre en se manifestant comme froid et humide, tandis que le Soufre se manifeste comme chaud et sec. Rappelons ici que la chaleur et la sécheresse, qui sont les deux qualités mâles, correspondent à la dilatation et à la solidification, et que les deux qualités féminines de l'humidité et du froid se traduisent par la solution et la contraction. Le Soufre imite en quelque sorte, d'une manière dynamique et indirecte, l'action du principe formel, de l'essence, qui « déploie » les formes et les « fixe » sur un certain plan d'existence. La solution et la contraction par contre, qui proviennent du Mercure, expriment la réceptivité du principe plastique ou féminin, sa faculté d'épouser toutes les formes sans être retenu par elles, et son action délimitante ou séparative, qui est un aspect de la *materia*. Dans l'ordre artisanal, l'analogie du Soufre avec le principe formel se trahit par l'action colorante du premier : ainsi, l'union du soufre et du mercure vulgaires produit le cinabre ; dans celui-ci, le mercure fluide est à la fois fixé et coloré par le soufre ; or, dans le symbolisme métallurgique, la couleur est analogue à la qualité, donc à la forme, selon la signification traditionnelle de ce terme. — Précisons toutefois que le cinabre n'est qu'un produit imparfait des principes dont il s'agit, de même que le soufre et le mercure vulgaires ne sont pas identiques aux deux principes alchimiques qu'ils symbolisent.

Dans la première phase de l'œuvre, c'est l'action solidifiante ou coagulante du Soufre qui s'oppose à la libération du Mercure, de même que l'action contractante de ce dernier neutralise le Soufre. Le nœud se desserre par l'accroissement du Mercure : dans la mesure où celui-ci dissout la coagulation imparfaite qu'est le « métal vil », la chaleur dilatante du Soufre entre à son tour en jeu. Au début, le Mercure agit à l'encontre du pouvoir solidifiant du Soufre, puis il en réveille la force génératrice qui manifeste la vraie forme de l'or. Ceci est analogue au combat amoureux entre homme et femme : c'est la fascination féminine qui dissout la « solidification » de la nature virile et en réveille la puissance. Et il nous suffira de rappeler ici que cette fascination, spirituellement canalisée, joue un certain rôle dans les méthodes tantriques.

Dans « Les Noces Chymiques de Christian Rosencreutz »,

Jean-Valentin Andréae (1) raconte la parabole suivante : « ... une belle licorne, blanche comme la neige, portant un colier en or signé de quelques caractères, s'approcha de la fontaine, et, ployant ses jambes de devant, s'agenouilla comme si elle voulait honorer le lion qui se tenait debout sur la fontaine. Ce lion, qui en raison de son immobilité complète m'avait semblé en pierre ou en airain, saisit aussitôt une épée nue qu'il tenait sous ses griffes et la brisa au milieu ; je crois que les deux fragments tombèrent dans la fontaine. Puis il ne cessa de rugir jusqu'à ce qu'une colombe blanche, tenant un rameau d'olivier dans son bec, volât vers lui à tire-d'ailes ; elle donna ce rameau au lion qui l'avala, ce qui lui rendit de nouveau le calme. Alors, en quelques bonds joyeux, la licorne revint à sa place. » — La blanche licorne, animal lunaire, est le Mercure dans son état pur. Le lion est le Soufre qui, s'identifiant au corps dont il est le principe formel, paraît d'abord immobile comme une statue. Par l'hommage du Mercure, il se réveille et commence à rugir. Son rugissement n'est autre que sa puissance créatrice : selon le *Physiologus*, le lion vivifie par sa voix les lionceaux nés-morts. Le lion brise l'épée de la raison, dont les morceaux tombent dans la fontaine, où ils se dissoudront. Il ne cesse de rugir jusqu'à ce que la colombe de l'Esprit Saint lui donne à manger le rameau d'olivier de la connaissance. — Tel nous semble être le sens de cette parabole que Jean-Valentin Andreae ne tient certainement pas de lui-même.

Sous un certain rapport, le Soufre entravé est donc la raison ; c'est elle qui contient l'or de l'esprit à l'état stérile. Cet or doit d'abord être dissous dans la fontaine de Mercure pour devenir le « ferment » vivant qui transformera d'autres métaux en or.

La première action du Mercure, c'est de « blanchir » le corps. Artéphius (2) écrit : « Tout le secret... c'est que nous sachions extraire du corps de la Magnésie l'argent-vif non brûlant, qui est l'Antimoine et le Sublimé Mercurial ; c'est-à-dire, il faut extraire une eau vive, incombustible, puis la

1. Johann Valentin Andreae (1586-1654). Cf. *Les Noces Chimiques de Christian Rosencreutz* (trad. Aurigen. Ed. Chacornac. Paris 1928).

2. Alchimiste médiéval dont la vie est inconnue. « Artéphius » est probablement un pseudonyme (*Bibl. des Phil. Chim.*).

congeler avec le parfait corps du Soleil qui se dissout en elle en une substance blanche congelée comme si elle était de la crème, jusqu'à ce que tout cela devienne blanc : toutefois d'abord le Soleil, par la putréfaction et résolution qu'il subit en cette eau, perdra sa lumière, s'obscurcira, noircira, puis s'élèvera sur l'eau, et peu à peu une couleur blanche en une substance blanche y surnagera ; c'est ce qu'on appelle blanchir le laiton rouge, le sublimer philosophiquement et le réduire en sa première matière, c'est-à-dire en soufre blanc incombustible et en argent vif fixe : ainsi l'humide terminé c'est-à-dire, l'or, notre corps, ayant subi la liquéfaction réitérée dans notre eau dissolvante, il se convertira et se réduira en soufre et en argent vif fixe ; et de cette façon le parfait corps du soleil prendra vie dans cette eau, et se vivifiera, s'inspirera, croîtra et se multipliera en son espèce, comme les autres choses... »

Le soleil dont parle Artéphius, et qui doit mourir et se dissoudre dans l'eau mercurielle (1) avant de renaître, n'est autre que la conscience individuelle liée au corps, l'égo corporel en quelque sorte, qui n'est or ou soleil qu'à l'état latent. Les alchimistes appellent souvent « or » ou « soleil » ce qui est virtuellement de l'or.

Le « blanchissement » du « corps », qui suit le « noircissement », est tantôt décrit comme une dissolution du corps dans l'eau mercurielle, tantôt comme une séparation de l'âme du corps. C'est que la réduction de la conscience corporelle à sa substance psychique fait que l'âme se retire des organes sensoriels et se répand pour ainsi dire dans un « espace » à la fois intérieur et illimité. « Il monte de la Terre au Ciel — dit la Table d'Emeraude — et redescend du Ciel en Terre, recevant ainsi la puissance des choses supérieures et inférieures. » Dans le même sens, on parle d'une sublimation qui doit être suivie d'une nouvelle coagulation.

Lorsque la conscience intérieure est ainsi réduite à sa matière première, pareille à la lune et à l'argent, le Soufre se révélera dans sa vraie nature, qui est une puissance émanant du centre mystérieux de l'être, de son essence divine.

1. Ou dans l'Antimoine, qui est également un dissolvant et qui, en alchimie spirituelle, est un synonyme du Mercure.

C'est le rugissement du lion solaire, qui est comme une lumière sonore ou comme un son lumineux. Le Soufre « fixera » la substance fluide et insaisissable du Mercure en lui donnant une nouvelle forme qui est à la fois corps et esprit.

Artéphius écrit : « ... les natures se changent les unes les autres, parce que le corps incorpore l'esprit, et l'esprit change le corps en esprit teint et blanc... cuis-le dans notre eau blanche, c'est-à-dire dans du Mercure, jusqu'à ce qu'il soit dissous en noirceur ; ensuite, par une continuelle décoction, la noirceur se perdra, et à la fin le corps ainsi dissous montera avec l'âme blanche (la conscience corporelle se résorbant dans l'âme), et l'un se mêlera avec l'autre, et ils s'embrasseront de telle façon qu'ils ne pourront jamais plus être séparés ; c'est alors que l'esprit s'unit au corps (par un processus inverse du premier) avec réelle concordance, et ils deviennent une seule chose permanente (le corps « fixant » l'esprit, et l'esprit rendant la conscience du corps pur état spirituel) ; et ceci est la solution du corps et la coagulation de l'esprit, qui ont une même et semblable opération. »

La plupart des alchimistes ne parlent que du Soufre et du Mercure comme natures constitutives de l'or ; d'autres, comme Basile Valentin, y ajoutent le Sel. Dans l'ordre artisanal, le Soufre est la cause de la combustion et le Mercure celle de l'évaporation, tandis que le Sel est représenté par les cendres. Si le Soufre et le Mercure sont des « esprits », le Sel sera le corps et plus exactement le principe de la corporéité. En un certain sens, le Soufre, le Mercure et le Sel correspondent respectivement à l'esprit (c'est-à-dire à l'essence spirituelle), à l'âme et au corps de l'homme, ou encore à l'âme immortelle, à l'esprit vital et au corps.

Si la distinction de ces trois natures n'apparaît pas toujours nettement dans les descriptions de l'œuvre alchimique, cela tient à ce qu'elles n'y sont pas considérées comme telles mais seulement à travers leur action sur le plan cosmique, et plus exactement sur le plan subtil ou animique, où leurs forces s'entrelacent de mille manières. En raison de cette complexité du domaine dont il s'agit, les descriptions les plus « archaïques » de l'œuvre sont les plus justes, parce qu'elles englobent tout dans leur symbolisme ; que l'on se souvienne ici des paroles de la Table d'Emeraude : le Soufre,

puissance solaire, et le Mercure, puissance lunaire, sont le « père et la mère » de l'embryon alchimique ; le « vent », qui n'est autre que le souffle vital, nature seconde du Mercure, l' « a porté dans son ventre » ; la « terre », c'est-à-dire le corps, en est « la nourrice »...

Lorsque le corps ou plus exactement la conscience corporelle est purifiée de toute « humidité » passionnelle, — et sous ce rapport elle correspond aux « cendres », — elle sert à retenir l'esprit « fugitif » ; autrement dit, elle devient le « fixatif » d'états spirituels que le mental ne saurait maintenir. Il en est ainsi parce que le corps est l' « inférieur » qui correspond au « supérieur », selon la formule de la Table d'Emeraude.

L'état spirituel qui s' « appuie » sur le corps n'a cependant pas de commune mesure avec lui ; c'est comme si une pyramide renversée, et illimitée dans son extension, s'appuyait avec sa pointe sur terre ; il va sans dire que cette image, qui suggère un état d'instabilité, n'est valable que sous le rapport de l'étendue.

Dans l'ordre de l'art sacré, l'image humaine qui exprime le plus directement la « spiritualisation du corps et l'incorporation de l'esprit » est celle du Bouddha : l'analogie avec le symbolisme alchimique est d'autant plus frappante que cette image comporte des attributs solaires — auréole ou rayons — et qu'elle est souvent dorée. Nous pensons surtout aux statuts mahayâniques du Bouddha, dont les meilleures expriment jusque dans la qualité plastique de leur surface cette plénitude à la fois immuable et intense que le corps contient mais qu'il ne circonscrit pas.

Basile Valentin compare le résultat de la conjonction de l'esprit et du corps au « corps glorieux » des résuscités (1).

Morienus (2) dit : « ... Quiconque aura bien su nettoyer et blanchir l'âme, et la faire monter en haut : et aura bien gardé son corps, et ôté de lui toute obscurité et noirceur, avec la mauvaise odeur ; elle pourra alors se remettre en son

1. Op. cit. — Ceci est à rapprocher du rôle que joue l'immortalité du corps dans l'alchimie chinoise.

2. Le *Dialogue du roi Chalid avec l'ermite Morienus* est peut-être le premier texte alchimique traduit de l'arabe en latin.

corps ; et à l'heure de leur reconjonction apparaîtront de grandes merveilles... »

Et Rhasès (1) écrit : « ... Ainsi chaque âme se reconjoint avec son premier corps ; et en aucune manière elle ne pourrait se réunir avec un autre : et dorénavant ils ne se sépareront jamais plus ; car alors le corps sera glorifié et réduit à incorruption et à une subtilité et lueur indicibles, de sorte qu'il pénètrera toutes choses pour solides qu'elles puissent être, parce que sa nature sera telle que d'un esprit... »

Titus BURCKHARDT.

1. Thasès est sans doute la forme gréco-latine de l'arabe Razî, le nom entier étant Abû Bekr ar-Razî (826-925). (*Bibl. des Phil. Chim.*).

# LE MARIAGE DE LA SAGESSE ET DE LA MÉTHODE

*(suite et fin)* (1)

La partie initiatique de la tradition thibétaine est connue comme « *Voie des Mantras* » (en thibétain : *Ngaki Lam*), en opposition avec *Dio Lam*, la *Voie des Sutras*, les écritures canoniques généralement accompagnées des commentaires et traités théoriques qui s'y rapportent. La seconde est l'apanage de tous les hommes et constitue la matière des études scolastiques. La Voie des *Mantras*, d'un autre côté, n'est accessible que sous certaines précautions à cause de son caractère essentiellement pratique et « opératif », qui pourrait conduire à des abus. L'alchimie de l'âme est un champ où l'expérimentation arbitraire n'est ni inoffensive ni souhaitable. Par suite, l'accès à cette voie requiert, comme première condition, le rattachement régulier à une ligne initiatique (*gyüd*) où il est possible de recevoir l'enseignement d'un Lama qualifié qui devient alors pour le disciple son propre Maître spirituel ou *guru*. Pour appartenir au *gyüd* un postulant doit d'abord être accepté par le *Gyüd-Lama* ou son représentant, qui peut agréer ou rejeter le candidat sans donner aucune raison ; le refus, cependant, n'exclut pas la possibilité de renouveler la demande plus tard. Avant que le nouvel arrivant soit prêt à devenir un disciple régulier du Lama dans la plénitude de ce sens, il doit entreprendre un entraînement préliminaire appelé « le Prélude » et qui consiste principalement en quatre exercices spéciaux nommés les quatre *Bum* du fait que chaque exercice doit être répété cent mille fois. Cette ligne de conduite de début, en dehors de son but général de préparer le corps et le mental aux choses d'un niveau plus élevé

1. Voir *E. T.*, depuis mai-juin 1961.

qui viendront ensuite, peut aussi servir en quelque sorte comme un filtre permettant d'écarter ceux dont l'attirance vers la voie, procédant d'une simple imagination passagère, n'est pas durable. Néanmoins, une fois qu'une personne a été rattachée à la voie par la réception du *lung* ( = autorisation) préliminaire, il lui reste toujours la possibilité, malgré le peu d'ardeur qu'elle peut avoir montré au début, de renouveler l'effort en reprenant son travail spirituel là où elle l'avait laissé. L'effet d'une grâce sacramentelle est ineffaçable en elle-même, de quelque façon qu'elle ait été reçue ou utilisée. Appartenir à une famille initiatique c'est participer, soit activement, comme il convient, soit plus ou moins passivement, à un courant d'influence spirituelle se répandant en descendant à partir de la source originelle de la révélation, à travers la dynastie des Lamas, célestes ou humains, qu'une compassion providentielle a chargés de cette transmission. En un certain sens un tel *gyüd* (le mot signifie littéralement cordon) correspond, sous une forme spécifique, à ce qu'est la tradition elle-même en un sens plus général et plus global ; une ligne initiatique, est en quelque sorte une artère par laquelle l'esprit traditionnel coule avec une particulière intensité. Si la voie des *Sutras* est essentiellement le véhicule de la sagesse traditionnelle sous toutes ses formes, la voie des *Mantras* s'occupe des meilleurs moyens de « réaliser » ce sur quoi les *Sutras* ont déjà attiré l'attention, c'est-à-dire, en d'autres termes, de la Méthode.

Chaque pas nouveau dans la voie initiatique requiert un *lung* ou un *wang* approprié (*wang* = pouvoir ou faculté ; on emploie aussi le composé *wang-lung*), permettant au progressant de renouveler ses forces après l'accomplissement d'un grand effort et avant d'en affronter un autre. Le processus entier doit être regardé comme un voyage, soit long, soit court, ponctué de haltes appropriées qui varieront en importance selon les degrés de connaissance auxquels elles correspondent. Un tel voyage n'est jamais sans périls, et son accomplissement requiert des efforts bien soutenus et bien dirigés ; quoiqu'il puisse se produire sur la voie, le moment doit finalement arriver où il sera demandé au voyageur d'engager tout ce qu'il possède sur la perle très pré-

cieuse ; pour le reste, il doit se contenter de se fier à la grâce de son Lama, comme il est dit. En aucun cas, un voyage spirituel n'est entrepris seul, quelles que puissent être les apparences ; il y a toujours une effusion de grâce, sans laquelle un tel voyage ne serait même pas concevable.

Le *lung* inaugural est souvent en rapport avec l'usage d'un livre, spécial et propre au *gyüd*, contenant toutes les instructions nécessaires pour les quatre *Bum* ; ce livre doit être retenu, opération facile pour la plupart des thibétains dont l'éducation comprend toujours une grande part d'étude par cœur, mais difficile pour un étranger — pour être plus aisés à retenir par cœur, la plupart des traités tantriques sont présentés en vers ; jusqu'à ce que le *lung* ait été dûment conféré, il est interdit de lire le livre ou même d'en tourner les pages. En dépit de cette prohibition salutaire un certain nombre d'informations concernant le contenu de ces livres est venu jusqu'en Occident, ce qui ne peut que signifier que quelques uns des possesseurs de ce « secret initiatique » ont manqué à leur serment, soit en communiquant les textes à des étrangers soit en divulguant des détails : un texte comme le « Livre des Morts » thibétain, pour donner un exemple, n'aurait jamais dû être publié, car, pris en dehors de son contexte propre, il a servi seulement à alimenter la curiosité des marchands de sensationnel et à fournir des éléments aux interprétations plus que douteuses de la psychologie profane. Ce livre concerne principalement deux sortes de gens, d'abord les mourants, au profit desquels il est expressément destiné, et ensuite les Lamas dont la fonction spéciale est d'assister les mourants, et qui, pour remplir cet office, doivent recevoir à la fois un *lung* et un entraînement dans cet art particulier. Il y a cependant quelques raisons de supposer que ce texte a été aussi destiné à servir de guide à un processus méthodique de « mort initiatique », en tant que prélude à une « régénération spirituelle » ; et dans ce cas sa divulguation profane, en violation des conditions imposées traditionnellement, doit être regardée comme encore plus regrettable que s'il ne s'était agi que d'une simple question de rites funéraires.

Le *lung* lui-même, dans le cas d'un livre, consiste en la lecture à haute voix du texte entier devant le disciple par

le Lama qui confère ce *lung*. Pratiquement, cependant, il existe divers moyens régulièrement admis d'abréger cette tâche ; même dans ce cas, une telle lecture prendra un temps considérable, il est donc courant de l'interrompre en son milieu ; on sert alors le thé et tous les participants sont autorisés à se reposer. Une telle interruption pour le thé est habituelle dans les services des temples et est typique de la manière pratique dont les thibétains envisagent toutes ces choses.

La description ci-dessus, bien que sommaire, pourra, espérons-nous, jeter quelques lueurs sur les travaux intérieurs de la vie initiatique telle qu'elle est comprise au Thibet ; on y trouve beaucoup de choses comparables à ce qu'on voit dans d'autres traditions, mais elle possède, comme nous l'avons vu, certaines caractéristiques qui lui sont propres.

Si l'on revient à des considérations plus générales, les principaux moyens spirituels en valeur dans les écoles tantriques se résument sommairement en deux rubriques : visualisation, et *mantra* ou formule incantatoire ; ces méthodes peuvent ou être employées isolément ou en combinaison selon la tradition de chaque *gyüd* particulier.

La visualisation consiste, essentiellement, dans l'évocation imaginative de divinités diverses, et les livres tantriques sont largement utilisés pour leurs instructions détaillées relatives à la construction de tel ou tel *mandala* ou cercle centré sur un aspect divin donné, dont les attributs, les couleurs, les déités qui l'accompagnent, les noms, etc..., en même temps que leurs correspondances symboliques, doivent entrer dans la mémoire dans leur ordre propre et être correctement groupés autour de la figure qui préside au centre. La construction d'un *mandala* requiert la combinaison de la géométrie sacrée et de l'imagination figurative, et il en existe beaucoup d'exemples, magnifiquement dessinés soit sur des rouleaux de coton imprégné de plâtre, soit sur les murs des temples, pour servir d'aide mnémotechnique à ceux qui pratiquent cette sorte de méditation ; l'une des plus splendides séries que j'ai vues de tels *mandalas* se trouve dans le cloître supérieur de grand temple de Sakya. Je possède moi-même un tel tableau du *mandala*

de la Grande Compassion, souvent utilisé par les Gelugpa auxquels il appartient en propre.

On distingue dans la création d'un *mandala* deux procédés complémentaires appelés respectivement *kyepa* (= produire) et *düpa* (= rassembler). En évoquant les divinités, pour ainsi dire, hors de soi-même et en les réintégrant en soi dans l'ordre décrit (ce processus sera répété aussi souvent que le Lama instructeur le juge utile) on enseigne au disciple que « le Royaume des Cieux est en lui-même », mais aussi que tout ce qui participe de la forme, celle-ci fut-elle divinement informée, est illusoire en dernière analyse ne laissant place qu'à CELA qui n'a pas de forme, de nom, ni d'attributs exprimables. Ce que nous venons de dire donne une image très inadéquate de ce qui se produit dans la visualisation et n'est pas, dans ce cas, basé sur une expérience directe ; mais cela est suffisamment en accord avec d'autres descriptions dignes de confiance pour donner au moins un aperçu du mode d'opération de cette méthode.

Avec le *mantra* le procédé est analogue, dans la mesure où un *mantra* représente une forme sonore de la divinité correspondant aux formes visuelles déjà mentionnées. Un *mantra* peut consister en une seule syllabe, un nom, ou encore peut-être composé de plusieurs mots qui, cependant, ne sont pas toujours assemblés en une phrase qui puisse être analysée logiquement, et en fait le cas contraire est le plus habituel. Pour la plupart ces formules sont du genre appelé *zung* (*dharani* en sanscrit) et à cause de leur caractère qui semble dû au hasard, des commentateurs étrangers les ont volontiers décrits comme un « jargon » destiné seulement à décevoir les païens. En réalité, leur vertu est dans une certaine mesure liée à leur caractère « non logique » (et non pas illogique), étant donné que l'un des objets de méditation dans une telle formule est de pénétrer son sens sans engager le mental dans une opération de ratiocination au détriment de l'intellection. Découvrir le sens « secret » d'un *zung* est donc quelque chose de comparable au *koan* ou « énigme spirituelle » des adeptes du Zen, en Chine et au Japon.

Un *mantra* peut ou fournir un thème de méditation, ou encore il peut être « invoqué », c'est-à-dire répété soit à

haute voix, soit en silence, et cette pratique, le *japa* hindou, est très répandue au Thibet ; le terme dont on se sert pour le décrire est *deba* qui signifie littéralement le ronronnement du chat. Il est universellement reconnu que l'invocation, en tant que « support », est particulièrement adaptée aux besoins de l'Age Sombre qui est la phase finale d'un cycle humain, pendant laquelle beaucoup de moyens spirituels valables en des temps plus favorables sont devenus impraticables. En mettant à part ces raisons profondes, il est facile de voir que la grande simplicité et la concision de cette méthode, et le fait qu'elle ne requiert aucun appareil extérieur dans son exécution, recommandent son usage dans des circonstances particulièrement difficiles : un homme peut invoquer même en présence de railleurs et de persécuteurs sans que ceux-ci se doutent de ce fait, alors que toute autre méthode attirerait l'attention et des représailles.

Il n'est pas besoin de dire que l'usage de la concentration sur ce *mantra* n'est pas un expédient facile destiné seulement aux simples d'esprit (bien qu'eux-mêmes puissent aussi l'utiliser à leur manière) mais au contraire demande une préparation intellectuelle qui n'a pas de minces conséquences ; l'élément de répétition est seulement accessoire, valable comme tel pour assurer à la fois la continuité et le rythme. Au Thibet, comme dans les autres endroits où l'invocation est en usage méthodique, un *lung* ou autorisation initiatique doit précéder l'emploi de toute formule de *mantra*, faute de quoi l'invocation restera au mieux sans effet et au pire dangereuse, à cause de l'émission irrégulière du pouvoir inhérent au *mantra*.

Tous les *mantras* maintenant en usage au Thibet ont été apportés originellement de l'Inde par les initiés Tantriques des premiers siècles qui ont suivi l'introduction du Bouddhisme au Pays des Neiges ; ils restent invariablement dans leur forme sanscrite, parce qu'un *mantra*, étant une forme divine du son, ne peut souffrir une mauvaise prononciation et encore moins une traduction dans une autre langue. La science hindoue des *mantras* insiste sur ce point. Cependant, en pratique et à cause de leur répétition par des gens inhabitués aux sons du sanscrit, beaucoup des *mantras* utilisés au Thibet ont maintenant faussé compagnie à leur

vraie prononciation si bien qu'un Hindou les entendant serait tout à fait choqué par la manière dont les rendent présentement les thibétains, et qui, à ses oreilles, sonnerait vraiment d'une façon barbare.

A ce sujet on peut raconter une bonne histoire ; mais avant de le faire on doit expliquer que les thibétains, et aussi les hindous, ont une heureuse manière de tourner à l'occasion sens dessus dessous une règle consacrée, uniquement pour vérifier que le mental des gens n'est pas prisonnier de la règle au point de la mettre en contradiction avec elle-même, ce qui peut arriver facilement là où « l'esprit d'alternative », si fort chez les européens, est poussé jusqu'à la pédanterie. Beaucoup d'histoires existent dans lesquelles même des saints hautement vénérés ont vu les rôles se renverser au profit de gens apparemment inférieurs ou même de pêcheurs, histoires dans lesquelles, par un retournement paradoxal, le saint a été amené à défendre « la lettre qui tue » et le pêcheur « l'esprit qui sauve ». Cette possibilité de rire des choses qu'on vénère, sans toutefois perdre cette vénération dans le récit, fournit à la vie spirituelle une sorte d'échappement sain ; mais cela ne cadre pas avec une perspective sentimentale et c'est probablement pourquoi ce genre d'humour a rarement trouvé place en Occident. Maintenant venons-en à notre histoire.

Il était une fois un vieil homme vivant à Lhassa, humble et profondément pieux, dont le seul plasir, chaque jour, était de se rendre en un certain endroit sous la colline du Potala où se dresse le palais du Dalaï Lama, pour s'y livrer à l'invocation d'une formule qu'il avait reçue de son Maître : c'était la seule instruction que ce dernier eût donnée au vieil homme, qui ne demandait rien de mieux. Le Dalaï Lama, regardant de sa fenêtre, avait souvent remarqué cet homme, assis bien tranquillement et remuant seulement les lèvres ; et une autre chose qu'il avait remarquée était la fréquente apparition, au-dessus de la tête du vieillard, de diverses formes sacrées, telles que Parasols, Bannières de Victoire, Roues de la Doctrine à huit rayons et de fleurs de nuances diaprées. Très intrigué, il envoya un jour chercher le vieil homme et lui demanda : « Que faites-vous donc chaque jour assis au-dessous de ma fenêtre ? Je vois

que vous répétez des paroles et serais heureux de savoir lesquelles ». Le vieil homme répondit : « C'est une formule que m'a donnée mon Maître en me disant de la répéter aussi souvent que possible. A toute autre personne il me serait interdit de la dire, mais votre Sainteté a le droit de la connaître », sur quoi il répéta les mots. « Cela est très bien », dit le Prêtre-Roi, « car j'ai vu des signes propices, mais je dois vous dire une chose, puisqu'il se trouve que je connais le sanscrit : vous prononcez votre *mantra* incorrectement ce qui est une erreur, car c'est une règle cardinale du *mantra* que la prononciation n'en soit pas déformée. Je vais vous montrer maintenant comment il doit être prononcé. » Le vieil homme répondit : « Je n'ai aucune connaissance des signes ; mais qu'il vous plaise de m'aider à dire le *mantra* comme il faut », après quoi il se mit à répéter les mots plusieurs fois guidé par le Lama jusqu'à ce qu'il eût enfin réussi à le faire correctement, après quoi il prit congé. Le jour suivant il était à son poste en bas de la colline, invoquant comme on le lui avait montré. Le Dalaï Lama le regarda, ainsi que les jours suivants : mais où étaient les parasols et les fleurs ? Il n'y en avait plus à voir et ils ne reparurent plus jamais.

Il nous reste maintenant à examiner un dernier exemple de méthode spirituelle, qui est apparentée à l'Invocation en raison de son caractère de répétition mais dans laquelle ni paroles, ni pensées ne jouent aucun rôle, son instrument essentiel étant le corps seul, à tel point qu'elle justifie presque notre invention du terme « Invocation Somatique » pour la décrire. Elle consiste à faire le tour d'un lieu sacré ou même exécuter un pélerinage étendu par prosternations successives, en ce sens que l'exécutant mesure sa longueur tout au long de la route choisie, faisant une marque là où sa tête touche le sol chaque fois qu'il se prosterne et prenant position sur cette marque avant de recommencer son geste. Cette pratique, par son caractère évidemment exceptionnel appartient à la catégorie des méthodes appelées « extraordinaires » ; elle représente une manifestation spéciale de la tendance héroïque dans la spiritualité thibétaine, mais par ailleurs elle n'a pas une importance particulière.

De nos jours les disciples du Gyalwa Karmapa, tête d'une

branche importante de l'ordre Kagyüdpa (ce Lama vient récemment de trouver asile aux Indes), ont montré un certain penchant pour cette méthode, la poussant à un point où elle paraît à la plupart des gens approcher la limite de l'endurance nerveuse et corporelle. Par exemple, un de ses disciples, avec l'autorisation du Lama, décida de joindre le nouveau *stupa* érigé par le Maharaja du Sikkim sur un ravissant contrefort boisé au pied de sa résidence à la Cathédrale de Lhassa, le *Jo-Khang* (de *Jowo* = Seigneur), en se prosternant tout le long du chemin ; ce passage comprend, en plus des montées et des descentes, la traversée du principal déversoir de la chaîne du Grand Himalaya ! Encore plus remarquable était le pèlerinage entrepris par un autre disciple du même Lama à la montagne sacrée du Kailas, connue des thibétains sous le nom de « Précieuse Neige ». Si, au circuit, dextrorsum autour de la montagne, on ajoute les voyages de départ et de retour à la maison, cet homme aura couvert plus de trois mille kilomètres au cours de son pèlerinage. On estime que faire trois à quatre kilomètres par jour représente une bonne performance, ce qui totalise pour le voyage environ trois années de prosternations consécutives.

Si certains se trouvaient disposés à se poser la question de l'utilité de ce *tour de force*, la réponse serait que, en dehors de toute question « d'acquisitions de mérites » dont nous n'avons pas à parler ici, il est tout à fait certain que celui qui a passé par une telle expérience ne sera plus jamais le même homme qu'avant, quant à ses attitudes à l'égard des choses de ce monde ; le détachement sera devenu presque une seconde nature pour lui. Il va sans dire que ce cas exceptionnel a été mentionné, non pas à cause de l'attraction qu'il pourrait exercer sur certaines mentalités — les thibétains eux-mêmes ne dramatisent jamais de telles choses —, mais parce qu'il marque une sorte d'extrême dans le domaine de la consécration méthodique de soi-même qui est seulement concevable dans un entourage traditionnel où la norme de l'effort spirituel est naturellement élevée. Il n'est pas douteux que les thibétains, à l'heure actuelle, peuvent à bon droit réclamer d'être considérés comme le peuple le plus religieux du monde : c'est ce fait, plus que

tout autre chose, qui a conféré à leur destin présent une signification quasiment cosmique.

Il n'est pas douteux que dans un sens « cyclique » la disparition de la dernière civilisation traditionnelle intégrale qui existait dans le monde est un événement dont les implications vont très loin, un « signe des temps » qui ne peut être lu que par ceux qui ont des yeux pour voir ; dans l'ensemble du monde, si quelques-uns ont protesté contre l'abominable traitement infigé aux thibétains, la plupart se sont contentés de prendre une attitude de cynisme complaisant en face de l'outrage, en soutenant leur propre mauvaise conscience au moyen de subterfuges légalistes concernant le statut international du Thibet avant l'invasion ; et pendant ce temps, le travail de subversion continue sans empêchement, au refrain incessant de l'emphase progressiste accompagné de cette cruauté méticuleuse où les communistes maîtres de la Chine ont si largement surpassé leurs mentors russes.

En présence de ces faits connus publiquement, certains seront amenés à se poser cette question : ne pouvons-nous rien faire pour aider les thibétains dans cette extrémité, puisque les protestations ne paraissent pas suffisantes et que le désir d'agir pour la défense des victimes d'une telle oppression est naturel à tout cœur généreux ? A cette question la réponse doit être, qu'à part les secours de toutes sortes qui peuvent être offerts à ceux qui se sont échappés aux Indes et au Népal (et il en vient de plus en plus, presque chaque jour), il y a peu de choses à faire dans ce sens : avec quelle joie on aurait voulu aider ces robustes guerriers les Khambas, *Kshattriyas* du monde thibétain, dans le combat inégal qu'ils mènent dans les montagnes des provinces de l'Est (1) ; mais les circonstances tant géographiques que politiques ne se prêtent guère à une telle intention.

La grande question demeure donc sans réponse : que peut faire chacun de nous à ce titre, sinon dans le monde, sinon

1. Que la lutte actuelle relève de la « guerre sainte » et non pas d'un mouvement national dans le sens profane, est attesté, entre autre, par les emblèmes choisis par les Khambas pour leur drapeau, lesquels expriment un sens nettement contemplatif et ésotérique. En effet, au milieu a été placée la roue à huit rayons, le *Dharma Chakra*, symbolisant la Voie Boud-

au Thibet, au moins en soi-même, car toute chose doit nécessairement partir de là ? Ici le Thibet, même s'il n'en reste que le souvenir, a quelque chose à nous apprendre : car si la mortelle civilisation humaniste, qui en définitive a placé les instruments de cœrcition dans les mains des oppresseurs du Thibet, doit sa première impulsion et sa vaste prolifération par la suite au fait qu'elle a enlevée Dieu du centre du microcosme humain, lui-même — et donc, puisque l'homme reste forcément le central de notre monde, pareillement de toutes les branches de l'existence — par conséquent le réentrônement effectif de Dieu dans ce même cœur qui l'a rejeté si témérairement doit être le premier pas dans toute voie de rétablissement, arrive ce qui peut entre temps. Pour un tel départ *maintenant* est toujours le moment favorable quelles que soient les circonstances.

Le message du Thibet martyr à toute âme humaine est que la voie de la vraie Théocratie est en soi-même : même maintenant, même dans ce monde moderne en désintégration, la récompense attend l'homme qui cherche de tout son cœur, adoptant les yeux de la Sagesse et marchant avec les jambes de la Méthode habilement appliquée.

MARCO PALLIS.

dhique, avec, dessous, deux épées croisées, l'une ayant la forme de l'arme traditionnelle des Khambas, tandis que l'autre représente l'épée flamboyante de *Manjusri*, Seigneur de la Sagesse, dont il se sert pour trancher les nœuds de l'Ignorance. En plus, ce drapeau montre cinq crânes symbolisant les « cinq sagesses » dont la réalisation intégrale accomplit la reconstitution du corps épars du Bouddha *Dorje Chang*, celui qui préside la vie initiatique sous le double rapport de la Sagesse et de la Méthode.

# LA PRASHNA UPANISHAD
# et son Commentaire
## par Shankarâchârya

*(Suite)* (1)

### MAINTENANT LA QUATRIÈME QUESTION

1. Alors Sauryâyanî Gârgya demanda...

Sh. — Avec les trois Questions (précédentes) on a examiné tout le domaine de la connaissance inférieure, le monde de la transmigration, soumis au changement, impermanent, caractérisé par (la distinction entre) fins et moyens de réalisation. Trois (autres) questions sont maintenant introduites pour examiner ce qui est sans la distinction entre fin et moyen de réalisation, la vérité au delà du *prâna*, du mental et des sens, ce qui est bienfaisant et paisible, sans changement, impérissable, accessible par la connaissance supérieure, ce qui, appelé *Purusha*, comprend l'extérieur et l'intérieur, ce qui est non-né (2).

Dans la deuxième partie de la Mundaka Upanishad il est dit : « Tous les êtres naissent du Suprême Impérissable comme les

1. Voir *E. T.* depuis mai-juin 1961.

2. Ânandagiri : Est particulièrement qualifié pour la connaissance supérieure, objet des trois Questions qui suivent, celui qui est détaché (de tout autre but) par l'instruction sur l'issue (respective) des rites et de la connaissance, qui possède la connaissance (exposée plus haut) du *prâna*, dont la pensée est (parfaitement) concentrée et (complètement) purifiée. Toute question supplémentaire serait superflue si l'immortalité obtenue par la connaissance de ce qui précède était l'immortalité véritable, mais, ainsi que l'indique le commentaire, il s'agit d'un événement à l'intérieur de l'existence conditionnée, avec la relation entre fin et moyen de réalisation, une production, une manifestation. Du fait que le Brahma non suprême et le *prâna* impliquent la distinction entre ce qui est à réaliser et le moyen de réaliser, ils sont impermanents et appartiennent à l'existence conditionnée, au *samsâra*. Dans ce qui suit on va expliquer que tel n'est pas l'*Âtmâ*... La cinquième Question relève encore de la connaissance inférieure puisqu'elle concerne la méditation du monosyllabe *Om*, mais en tant que son fruit correspond à la Délivrance par degré et pour autant que ce fruit culmine dans le Soi non qualifié en passant par l'obtention du Brahma non suprême, elle a également comme objet la connaissance supérieure.

étincelles d'un feu éclatant et c'est là qu'ils retournent. » Quels sont ces êtres qui émanent ainsi de l'Impérissable ? Comment, après en être sortis, y retournent-ils ? Qu'est-ce qui caractérise cet Impérissable ? Afin de provoquer ces explications, on demande :

... Vénérable, dans cet homme, quels sont les *dévas* qui dorment ? Quels sont ceux qui veillent ? Quel est celui qui voit les rêves ? Qui jouit de cette félicité ? En quel *déva* sont-ils (alors) tous établis ?

Sh. — Dans cet homme-ci, ce *purusha* pourvu d'une tête, de pieds, etc., quels instruments d'action et de perception dorment, cessent leur activité ? Quand cet homme est éveillé, la veille étant l'absence de rêve, quels sont les instruments qui fonctionnent ? Parmi les *dévas* répartis en effets et instruments (1), qui voit les rêves ? Le rêve est une vision semblable à celle de la veille et survenant dans le corps de celui qui est sorti de l'état de veille. Le sens de la question est : cela est-il accompli par un *déva* ayant la nature de l'effet ou la nature d'un instrument de connaissance ou d'action ? Quand l'activité de la veille et celle du rêve ont pris fin, qui jouit de cette félicité, pure, sans aucun trouble, caractérisée par l'absence de tout effort ? Alors, ayant cessé leurs activités de la veille et du rêve, étant parfaitement unifiés, en qui sont-ils tous établis ? L'explication est : comme les (différents) sucs dans le miel (tiré) de fleurs (variées), comme les (multiples) rivières (entrées) dans la mer, ils sont tous rassemblés dans l'indistinction. On objectera : Quand les instruments d'action et de perception ont cessé de fonctionner, ne se tiennent-ils pas dans leur *âtman* respectif (2) ? Pourquoi alors demander en quoi s'effectue l'unification des instruments d'action et de perception des hommes plongés dans le sommeil profond ? Ce qui justifie cette question est le fait que dans l'état de veille l'ensemble de ces instruments opère pour un maître et reste sous sa dépendance. Il est donc normal de demander en qui, pendant le sommeil, et en raison précisément de cette dépendance, s'effectue le rassemblement de ces différents instruments. La question correspond à cette supposition. En l'occurrence, on désire savoir spécialement quel est celui « en qui tous (les effets et instruments) sont établis », existent, au moment du sommeil profond ou de la dissolution universelle.

1. Comme effets, il y a le corps ou le *prâna*, comme instruments il y a le mental et le reste (Ânandagiri).

2. Leur *âtman* respectif, c'est-à-dire leur cause (*upâdâna*) substantielle (*ibidem*).

2. Il lui répondit : De même, ô Gârgya, que les rayons du soleil couchant deviennent tous un dans cette orbe de lumière et en sortent chaque fois qu'il se lève, ainsi tout devient un dans ce *déva* supérieur, dans le mental. Alors cet homme n'entend pas, ne voit pas, ne sent pas, ne goûte pas, ne touche pas, ne parle pas, ne prend pas, ne jouit pas, n'expulse pas, ne bouge pas, et on dit qu'il dort.

Sh. — Le maître lui répondit : Ecoute, ô Gârgya, ce que tu demandes. Comme les rayons du soleil quand il disparaît à l'horizon deviennent sans exception cette orbe de lumière, ne font plus qu'une seule masse lumineuse, perdent leurs différences, deviennent indiscernables et, quand le soleil se lève, se déploient, sont dispersés, de même, le monde des objets des sens, etc., devient un, indifférencié, dans ce *déva* supérieur, éminent, lumineux, qu'est le mental. Celui-ci est supérieur aux autres *dévas* tels que l'ouïe, l'œil, etc., parce qu'ils lui sont subordonnés. Quand cet homme est sur le point de s'éveiller, comme les rayons sortent du disque solaire, de même les autres *dévas* sortent du mental, retournent à leurs occupations. Parce qu'au moment du sommeil les instruments tels que l'ouïe, etc., avec lesquels se fait la connaissance des objets tels que les sons, etc., ayant suspendu leur activité, sont comme s'ils ne faisaient qu'un dans le mental, cet homme, appelé Dévadatta ou autrement, n'entend pas, ne voit pas, ne sent pas, ne goûte pas, ne touche pas, ne parle pas, ne prend pas, ne jouit pas, n'expulse pas, ne bouge pas, et les gens disent : il dort (*svapiti*) (1).

3. Les feux du *prâna* veillent (alors) dans cette cité. Le souffle *apâna* est le feu du maître de maison ; le souffle *vyâna* est le feu de la cuisson sacrificielle, et le *prâna*, qui est amené du feu du maître de maison, en raison de cet acheminement, est le feu de l'oblation.

Sh. — Quand les instruments d'action et de perception, tels que l'ouïe, etc., dorment dans cette cité aux neuf portes qu'est le corps, les feux du *prâna*, les cinq souffles vitaux, comme des

1. Le commentaire dit : « *comme si* les sens ne faisaient qu'un dans le mental », car cette unification de la vue, de l'ouïe, etc., consiste uniquement pour ceux-ci à rester sous la dépendance du mental après avoir cessé leurs occupations. Il ne peut s'agir d'une unité véritable étant donné que les sens ne sont pas de la même matière (*prakriti*) que le mental, faute de quoi une unification consubstantielle) n'est guère possible (Ânandagiri).

feux, veillent (pour le protéger). Ils sont comparables aux feux rituéliques pour les raisons suivantes. Le souffle *apâna* est le feu du maître de maison et voici pourquoi. Au moment prescrit pour l'accomplissement du rite *agnihotra* (consistant à verser l'oblation dans le feu sacré), le feu de l'oblation est amené (*prânîyaté*) du feu du maître de maison, qui en est ainsi l'acheminement (*pranayana*). De même, chez celui qui dort, le *prâna* est comme amené (*prânîyaté*) de la modalité *apâna* pour passer par la bouche et les narines, et ainsi le *prâna* correspond au feu de l'oblation. Quant au souffle *vyâna*, étant donné qu'il sort de la cavité sud du cœur, il est le feu de la cuisson sacrificielle, appelé aussi feu du sud, à cause de son emplacement dans cette direction (1).

4. Celui-ci est le souffle *samâna* parce qu'il conduit d'une façon égale ces deux offrandes : l'expiration et l'inspiration. Le mental est le sacrifiant et le souffle *udâna* est le fruit du sacrifice, car il conduit chaque jour le sacrifiant au sein de Brahma.

Sh. — « Celui-ci », c'est-à-dire l'officiant, celui qui accomplit le rite de l'*agnihotra*. Le souffle *samâna* distribue, comme les deux oblations de l'*agnihotra*, l'expiration et l'inspiration, d'une façon constante et égale (*samam*), pour la conservation du corps. Ce souffle est à la fois l'officiant et le feu sacré parce qu'il conduit (comme ces derniers) les deux oblations. Quel souffle ? L'*udâna*. Ainsi, tout en dormant, le sage accomplit l'*agnihotra* et il n'est jamais sans rite, selon ce que dit la Vâjasanéyaka Upanishad : « Même quand il dort tous les éléments (qui le composent) entretiennent le feu (de la vision) ». Ici, il s'agit du mental qui, comme sacrifiant, veille, ayant déposé les instruments et leurs objets extérieurs dans les feux éveillés du *prâna* et désirant parvenir à Brahma comme on désire le fruit de l'*agnihotra*. Il est le sacri-

1. « Pour le sacrifice quotidien, un brahmane doit avoir trois feux domestiques sacrés, placés sur trois foyers formant un arc dont la corde est du côté de l'Orient. Tourné du côté de l'Orient, le brahmane s'avance accompagné de sa femme. En face de lui, à l'Orient, est le feu sacré appelé *âhavaniya* (de l'oblation)..., à sa droite, du côté du midi, est le feu sacré appelé *dakshina* (sud)..., et à sa gauche est le feu sacré appelé *gârhapatya* (du maître de maison)... Des branches de ficus religiosa, de l'herbe sèche du kusha, du beurre clarifié, du riz et de la graine de sésame sont alors jetés dans le feu avec force incantations par le brahmane cependant que sa femme, comme symbole de leur union, pose la main droite sur le bras gauche de son mari. Ce n'est qu'accompagné ainsi de sa femme que le brahmane peut offrir des oblations quotidiennes. S'il est veuf, il doit remettre son droit de sacrifier à son fils aîné marié, ou, à défaut, à son plus proche parent marié » (A. Bourquin, *Brahmakarma ou Rites sacrés des brahmanes*, note 84).

fiant, celui au profit de qui le rite est accompli, en raison de son activité prépondérante parmi les effets et instruments et en raison de son départ vers Brahma comme vers un paradis (acquis par le rite). Le souffle *udâna* est le fruit du sacrifice, car ce fruit est obtenu au moyen de l'*udâna*. Comment ? Le souffle *udâna* a soustrait le sacrifiant appelé mental à la modalité du rêve et ainsi le fait parvenir chaque jour à l'Impérissable, à Brahma, comme (l'*agnihotra* mène) au paradis (1).

Le Sage qui sait cela, à partir du moment où l'ouïe, etc., se repose jusqu'au moment où il sort du sommeil profond, savoure le fruit de tous les sacrifices, contrairement à ce qui arrive aux ignorants, voués à ce qui est vain. Cette connaissance est, certes, digne de louange. Bien entendu, ce n'est pas pour le sage à l'exclusion des autres que les sens dorment, que les feux du *prâna* veillent, que le mental, grâce à son indépendance à l'égard des états de veille et de rêve, retourne chaque jour dans le sommeil profond. Au même titre que le sage, tous les êtres vivants parcourent successivement (2) les états de veille, de rêve et de sommeil profond, mais c'est la connaissance de cela qui est digne de louange (car elle permet de discriminer comme appartenant à la categorie du « toi », du connu, ce que les ignorants identifient avec le moi, avec le connaisseur). Quant à la question : qui voit ces rêves ? Voici la réponse :

1. Ânandagiri : Le fruit du sacrifice étant obtenu tout de suite après la mort, laquelle a pour cause (occasionnelle) le (retrait dans le) souffle *udâna*, celui-ci est assimilé au fruit du sacrifice du fait qu'il est l'occasion de l'obtention de ce fruit et par identification de la cause (occasionnelle) avec l'effet. Mais ce n'est pas exclusivement par la porte de la mort que l'*udâna* procure le fruit du sacrifice. Selon la Révélation « tous les êtres vivent et jouissent d'une mesure (infime) de cette Béatitude » (de Brahma), d'où il appert que le fruit de n'importe quel sacrifice a pour essence Brahma et procure Brahma de cette façon. Comment l'*udâna* procure-t-il chaque jour ce fruit du sacrifice ? Comme (il procure) un paradis. Il s'agit en effet d'un paradis (eu égard à sa jouissance précaire). L'*udâna* fait parvenir au sein de Brahma, de l'Impérissable, qui constitue l'essence véritable du fruit de tous les sacrifices. Alors qu'une obtention quotidienne de Brahma est impossible par les rites, une telle obtention se réalise même pour ceux qui s'abstiennent des rites, et ainsi l'*udâna* procure (à tous) le fruit attendu des rites, Brahma comme fruit de tous les sacrifices. Comment ? Circulant par le canal appelé *sushumnâ* il y fait entrer le mental et par ce passage le fait parvenir à Brahma.

2. Cette succession est relative à l'état de veille et ne doit pas être transportée au delà de cet état de manière à devenir un processus de création à rebours. Les événements de l'état de veille et de l'état de rêve ne se situent pas dans les mêmes conditions d'existence et le sommeil profond, se situant en dehors du temps, ne saurait constituer dans le temps de l'état de veille un point de départ ou d'aboutissement quitté ou atteint par un développement progressif. D'autre part, le mental étant la « raison d'être » des états de veille et de rêve, l'indépendance du mental dont il est ici question ne signifie pas que ces états, de leur côté, existent indépendamment du mental. *Pour l'être considéré*, l'un ou l'autre état est résorbé avec le mental, subsistant *uniquement* pour tous ceux dont le mental n'est pas résorbé — ou illuminé.

feux, veillent (pour le protéger). Ils sont comparables aux feux rituéliques pour les raisons suivantes. Le souffle *apâna* est le feu du maître de maison et voici pourquoi. Au moment prescrit pour l'accomplissement du rite *agnihotra* (consistant à verser l'oblation dans le feu sacré), le feu de l'oblation est amené (*prânîyaté*) du feu du maître de maison, qui en est ainsi l'acheminement (*pranayana*). De même, chez celui qui dort, le *prâna* est comme amené (*prânîyaté*) de la modalité *apâna* pour passer par la bouche et les narines, et ainsi le *prâna* correspond au feu de l'oblation. Quant au souffle *vyâna*, étant donné qu'il sort de la cavité sud du cœur, il est le feu de la cuisson sacrificielle, appelé aussi feu du sud, à cause de son emplacement dans cette direction (1).

4. Celui-ci est le souffle *samâna* parce qu'il conduit d'une façon égale ces deux offrandes : l'expiration et l'inspiration. Le mental est le sacrifiant et le souffle *udâna* est le fruit du sacrifice, car il conduit chaque jour le sacrifiant au sein de Brahma.

Sh. — « Celui-ci », c'est-à-dire l'officiant, celui qui accomplit le rite de l'*agnihotra*. Le souffle *samâna* distribue, comme les deux oblations de l'*agnihotra*, l'expiration et l'inspiration, d'une façon constante et égale (*samam*), pour la conservation du corps. Ce souffle est à la fois l'officiant et le feu sacré parce qu'il conduit (comme ces derniers) les deux oblations. Quel souffle ? L'*udâna*. Ainsi, tout en dormant, le sage accomplit l'*agnihotra* et il n'est jamais sans rite, selon ce que dit la Vâjasanéyaka Upanishad : « Même quand il dort tous les éléments (qui le composent) entretiennent le feu (de la vision) ». Ici, il s'agit du mental qui, comme sacrifiant, veille, ayant déposé les instruments et leurs objets extérieurs dans les feux éveillés du *prâna* et désirant parvenir à Brahma comme on désire le fruit de l'*agnihotra*. Il est le sacri-

1. « Pour le sacrifice quotidien, un brahmane doit avoir trois feux domestiques sacrés, placés sur trois foyers formant un arc dont la corde est du côté de l'Orient. Tourné du côté de l'Orient, le brahmane s'avance accompagné de sa femme. En face de lui, à l'Orient, est le feu sacré appelé *âhavanîya* (de l'oblation)..., à sa droite, du côté du midi, est le feu sacré appelé *dakshina* (sud)..., et à sa gauche est le feu sacré appelé *gârhapatya* (du maître de maison)... Des branches de ficus religiosa, de l'herbe sèche du kusha, du beurre clarifié, du riz et de la graine de sésame sont alors jetés dans le feu avec force incantations par le brahmane cependant que sa femme, comme symbole de leur union, pose la main droite sur le bras gauche de son mari. Ce n'est qu'accompagné ainsi de sa femme que le brahmane peut offrir des oblations quotidiennes. S'il est veuf, il doit remettre son droit de sacrifier à son fils aîné marié, ou, à défaut, à son plus proche parent marié » (A. Bourquin, *Brahmakarma ou Rites sacrés des brahmanes*, note 84).

fiant, celui au profit de qui le rite est accompli, en raison de son activité prépondérante parmi les effets et instruments et en raison de son départ vers Brahma comme vers un paradis (acquis par le rite). Le souffle *udâna* est le fruit du sacrifice, car ce fruit est obtenu au moyen de l'*udâna*. Comment ? Le souffle *udâna* a soustrait le sacrifiant appelé mental à la modalité du rêve et ainsi le fait parvenir chaque jour à l'Impérissable, à Brahma, comme (l'*agnihotra* mène) au paradis (1).

Le Sage qui sait cela, à partir du moment où l'ouïe, etc., se repose jusqu'au moment où il sort du sommeil profond, savoure le fruit de tous les sacrifices, contrairement à ce qui arrive aux ignorants, voués à ce qui est vain. Cette connaissance est, certes, digne de louange. Bien entendu, ce n'est pas pour le sage à l'exclusion des autres que les sens dorment, que les feux du *prâna* veillent, que le mental, grâce à son indépendance à l'égard des états de veille et de rêve, retourne chaque jour dans le sommeil profond. Au même titre que le sage, tous les êtres vivants parcourent successivement (2) les états de veille, de rêve et de sommeil profond, mais c'est la connaissance de cela qui est digne de louange (car elle permet de discriminer comme appartenant à la catégorie du « toi », du connu, ce que les ignorants identifient avec le moi, avec le connaisseur). Quant à la question : qui voit ces rêves ? Voici la réponse :

1. Ânandagiri : Le fruit du sacrifice étant obtenu tout de suite après la mort, laquelle a pour cause (occasionnelle) le (retrait dans le) souffle *udâna*, celui-ci est assimilé au fruit du sacrifice du fait qu'il est l'occasion de l'obtention de ce fruit et par identification de la cause (occasionnelle) avec l'effet. Mais ce n'est pas exclusivement par la porte de la mort que l'*udâna* procure le fruit du sacrifice. Selon la Révélation « tous les êtres vivent et jouissent d'une mesure (infime) de cette Béatitude » (de Brahma), d'où il appert que le fruit de n'importe quel sacrifice a pour essence Brahma et procure Brahma de cette façon. Comment l'*udâna* procure-t-il chaque jour ce fruit du sacrifice ? Comme (il procure) un paradis. Il s'agit en effet d'un paradis (eu égard à sa jouissance précaire). L'*udâna* fait parvenir au sein de Brahma, de l'Impérissable, qui constitue l'essence véritable du fruit de tous les sacrifices. Alors qu'une obtention quotidienne de Brahma est impossible par les rites, une telle obtention se réalise même pour ceux qui s'abstiennent des rites, et ainsi l'*udâna* procure (à tous) le fruit attendu des rites, Brahma comme fruit de tous les sacrifices. Comment ? Circulant par le canal appelé *sushumnâ* il y fait entrer le mental et par ce passage le fait parvenir à Brahma.

2. Cette succession est relative à l'état de veille et ne doit pas être transportée au delà de cet état de manière à devenir un processus de création à rebours. Les événements de l'état de veille et de l'état de rêve ne se situent pas dans les mêmes conditions d'existence et le sommeil profond, se situant en dehors du temps, ne saurait constituer dans le temps de l'état de veille un point de départ ou d'aboutissement quitté ou atteint par un développement progressif. D'autre part, le mental étant la « raison d'être » des états de veille et de rêve, l'indépendance du mental dont il est ici question ne signifie pas que ces états, de leur côté, existent indépendamment du mental. *Pour l'être considéré*, l'un ou l'autre état est résorbé avec le mental, subsistant *uniquement* pour tous ceux dont le mental n'est pas résorbé — ou illuminé.

5. Ici, dans le rêve, ce *déva* jouit de (toute) sa majesté. Il revoit ce qu'il a déjà vu, réentend ce qu'il a déjà entendu, revit ce qu'il a vécu dans divers endroits et différentes directions. Il perçoit le vu et le non-vu, l'entendu et le non-entendu, ce qui a été éprouvé et ce qui n'a pas été éprouvé, ce qui existe et ce qui n'existe pas. Etant tout, il perçoit tout.

Sh. — Ici, dans l'état de rêve, avant que ne s'instaure le sommeil profond, tandis que l'ouïe et les autres instruments sont inactifs et que les souffles vitaux veillent pour protéger le corps, dans cet état intermédiaire, avec ces instruments résorbés en lui, ce *déva* jouit directement de sa majesté, de toute sa puissance, devenant plusieurs entités indépendantes et se caractérisant comme étant ce qui est perçu et ce qui perçoit.

On objectera : Dans la jouissance de cette majesté, le mental peut-il être autre chose qu'un instrument de celui qui perçoit directement ? Si l'on parle d'une perception autonome, il ne peut s'agir que du (véritable) connaisseur, *kshétra-jna*, le « connaisseur du champ » (de la manifestation) ? Aucunement. L'autonomie du connaisseur (en tant que connaisseur de l'un ou l'autre état) est due à son conditionnement par le mental car, en réalité, le connaisseur (envisagé en lui-même) ne dort ni ne veille. La Vâjasanéyaka Upanishad enseigne que l'état de veille et l'état de rêve attribués au connaisseur résultent de son conditionnement (illusoire) par le mental : « avec l'intellect (*dhî*) devenant un rêve, il semble penser, il semble bouger ». Par conséquent, il convient de parler de l'autonomie du mental dans la perception de sa majesté (puisque ce qui est attribué au Soi comme connaisseur déterminé de cet état revient en fait au mental). A cela certains objecteront que cette association (du Soi) avec le conditionnement mental infirme la déclaration que le connaisseur est dans le rêve sa propre lumière. Il n'en est rien. Leur difficulté provient d'un manque de pénétration de ce que la doctrine enseigne. Ce qui leur échappe, c'est que toute considération empirique, même celle qui traite de la pure essence lumineuse (du Soi dans l'un ou l'autre état), n'est valable que par rapport à la Délivrance qui y met fin et reste en attendant un objet de l'ignorance engendré par des conditionnements adventices tels que le mental (avec la distinction dualiste et méthodique du soi et du non-soi sans laquelle il n'y aurait pas de voie védantique).

« Là où il y a comme un autre, on croit voir un autre » (Brihad Âranyaka Upanishad, 4-3-39), mais il n'y pas de contact (réel)

avec une mesure (1), car « pour celui qui connaît Brahma tout est devenu le Soi et alors que percevrait-il et avec quoi ? » (*ibidem*, 4-5-15). Par conséquent, ne peuvent être troublés (par le conditionnement apparent de Soi) que ceux qui ne possèdent de Brahma qu'une connaissance défectueuse et non ceux qui savent que l'*Âtmâ* est l'unique (réalité). Dans ce cas, objectera-t-on, l'indication que cet homme ici (dans le rêve) est à lui-même sa propre lumière est sans portée (car on peut en dire autant de l'état de veille si cela ne signifie pas l'absence du mental dans le rêve) ? Ce qui est dit (sur le conditionnement mental dans le rêve) est peu de chose alors qu'il est dit (à propos du sommeil profond) « il se tient dans l'*âkâsha* du cœur » (*ibidem*, 4-4-23) et cette localisation dans la cavité du cœur invaliderait bien davantage la pure essence lumineuse du Soi. On répondra peut-être : Bien que ce soit exact, la moitié du fardeau (qui ainsi fait obstacle à la pure lumière du Soi) n'est-elle pas enlevée si dans le rêve l'homme est purement et simplement sa propre lumière ? Aucunement, car la Révélation dit encore que là (dans le sommeil profond) « il repose dans le péricarde (*purîtat*) et dans les canaux subtils » (*ibidem*, 2-1-19) et cette connexion avec le péricarde et les canaux subtils rend chimérique l'idée qu'on enlève la moitié du fardeau en disant que l'homme est dans le rêve sa propre lumière (sans le mental). Pourquoi alors dit-on qu'ici dans le rêve l'homme est sa propre lumière ? N'est-on pas en présence d'une parole révélée qui, relevant d'une autre branche de la doctrine, est ici sans application ? Aucunement. Une unité de vues s'impose, étant donné que le Soi est unique et forme le seul objet que tous les textes du Védanta sont censés nous révéler et que nous devons désirer connaître. Dans ces conditions, on doit pouvoir justifier l'assertion que l'*Âtmâ* est dans le rêve sa propre lumière, car la Révélation nous apprend comment les choses sont ? Déposant toute présomption, écoutez donc ce qu'elle dit car même au bout de cent années (d'efforts) tous les soi-disant pandits (réunis) seraient incapables de découvrir la substance de la Révélation.

Il est possible d'expliquer que l'essence lumineuse du Soi ne subit aucun dommage dans le sommeil profond en distinguant l'absence de connexion (réelle) avec l'*âkâsha* du cœur, le péricarde et les canaux subtils. Pareillement (dans le rêve) on croit

1. Le mot « mesure », *mâtrâ*, signifie ici selon Ânandagiri : ce qui est perçu. Il faut sans doute y voir aussi une allusion aux « mesures » du monosyllabe sacré *Om* dont parlera la cinquième Question, c'est-à-dire l'un et l'autre état, déterminé par la confusion du Soi avec le mental, comme on vient de le préciser.

voir une autre entité dans le mental rempli d'impressions qui s'épanouissent et dont la cause occasionnelle est l'ignorance, le *karma* et le désir, mais l'essence lumineuse de celui qui perçoit est (et demeure) autre que ces impressions résiduelles, lesquelles ont la nature de ce qui est perçu, tandis que ce qui perçoit est (et demeure) distinct de tous les effets et instruments (qui constituent cette perception), ce que le raisonneur le plus arrogant est inacapable de réfuter. C'est donc avec raison qu'il est dit : les sens étant dissous dans le mental et celui-ci n'étant pas dissous, le (*déva*) fait-de-mental (*manomaya*) voit des rêves (1).

Comment jouit-il de cette majesté ? Tout ce qui a été vu auparavant, un fils, un ami, laisse dans le mental une *vâsanâ* ou impression résiduelle, de sorte que par ignorance le mental croit voir ce fils, cet ami, lesquels ne sont alors qu'un développement

1. Se contentant d'énoncer le principe qui résout la difficulté, Shankara néglige de répondre aux questions qu'il a soulevées par hypothèse. Précisons que l'absence de mental invoquée par l'adversaire supposé afin de préserver l'intégrité de l'essence lumineuse du Soi révélée dans le rêve aurait pour conséquence de faire de cette lumière l'objet même des modifications perçues dans cet état. Ainsi, c'est la présence et la nature objective du mental qui sauvegardent l'inconditionnement de ce qui éclaire ces modifications. Dans une incidente que nous avons supprimée parce que sa traduction eût été redondante, Shankara précise : « la *vâsanâ* a pour cause le *karma* par ignorance », sans doute pour assigner au rêve une cause extrinsèque et ainsi maintenir la distinction (relative) entre l'un et l'autre état, rêve et veille. De toute façon, il ne s'agit jamais que d'une cause occasionnelle (*nimitta*), qui ne permet pas d'inférer que le rêve est un *effet* de l'état de veille. La graine et le bois de l'arbre perçu en rêve ne proviennent pas des arbres aperçus dans l'état de veille ! En fin de compte, les deux états ont la même « raison d'être » : le *karma* par ignorance. Leur différence se limite au fait que le rêve est conditionné par le seul mental tandis que l'état de veille est conditionné par le mental assujetti aux sens. De cet assujettissement résulte que les impressions enregistrées s'épanouissent dans le rêve en objets perçus avec le caractère d'être « cela » et non pas « moi », mon mental, conformément aux conditions dans lesquelles ont été semés dans le mental les germes que sont les *vâsanâs* (de la racine *vâs*, parfumer, renforcement de la racine *vas*, demeurer, habiter). Au réveil, quand le rêve apparaît sous son vrai jour, comme la notion d'être « cela » et non pas « moi » comprend l'égo du rêve, le caractère objectif, perçu, du mental s'avère total, comme s'avère totalement dégagée de tout caractère objectif, perceptible, la lumière « subjective » qui éclairait impassiblement tout cela. — Pourquoi est-ce à propos du rêve qu'il est dit : « l'homme est à lui-même sa propre lumière » (*swayam-jyotis*) ? Comme le rappelle Ânandagiri : la présence et l'interférence des lumières propres aux effets que sont l'état de veille, etc., et des lumières des instruments tels que les yeux, etc., rendent difficile l'appréhension que le Soi est d'essence lumineuse. En revanche, dans le rêve, ces lumières étant absentes, cette prise de conscience est facilitée. Les lumières des effets et instruments, tels que le soleil, brillent également dans le rêve, mais comme il s'agit uniquement d'impressions résiduelles et de choses perçues (ce qui est vérifié au réveil), ces objets ne possèdent aucune capacité d'éclairement. Avec ces constatations, on est en mesure de comprendre l'essence lumineuse du Soi, laquelle se manifeste dans le rêve tel qu'il est (et non tel qu'il paraît sur le moment), ce qui est impossible ailleurs. C'est donc avec raison que la Révélation tient compte des particularités du rêve.

de ces impressions. De même, ce qu'il a entendu, il le réentend grâce à la *vâsanâ* ; par ignorance il croit parcourir de nouveau des lieux qu'il a déjà visités. Il en est ainsi pour ce qu'il a vu dans cette vie-ci et pour ce qu'il n'a pas vu, c'est-à-dire pour ce qu'il a vu dans une autre vie, car il est impossible d'avoir une impression résiduelle de ce qui n'a été perçu d'aucune façon. Il en va de même pour ce qui a été entendu et ce qui n'a pas été entendu, ce qui a été perçu dans cette vie par le seul mental et ce qui n'a pas été perçu par le mental, mais que celui-ci a perçu dans une autre vie. Ce qui existe (réellement), par exemple de l'eau véritable ; ce qui n'existe pas (réellement), comme l'eau d'un mirage. En résumé, il voit tout, ce qui est dit (ce que tout le monde sait), et ce qui n'est pas dit (ce que les autres ignorent). Etant tout, il voit tout, étant conditionné par toutes les impressions mentales, étant l'*âtman* de tous les instruments d'action et de perception, le *déva* mental voit des rêves.

6. Lorsqu'il est submergé par *téjas*, la chaleur lumineuse, ce même *déva* ne voit plus aucun rêve et alors la félicité vient dans ce corps.

Sh. — Lorsque ce *déva* ayant la nature du mental est envahi de toutes parts par *téjas*, la chaleur lumineuse, solaire, résidant dans les canaux subtils et appelée aussi *pitta* (1), il devient la porte par laquelle se retirent (du champ de la conscience) les impressions résiduelles et alors les rayons du mental, avec tous les instruments (2), se résorbent dans le cœur. Lorsque le mental comme le feu embrasant une bûche, reste dans cette condition, pénétrant le corps entier (3) sous la forme d'une connaissance indifférenciée, il est alors profondément endormi. Dans cet état, à ce moment, le *déva* appelé mental ne voit plus de rêve, car le seuil de la vue (ainsi que des autres perceptions) est fermé par *téjas*. Alors vient dans ce corps cette félicité (bien connue), qui est une connaissance sans entrave, qui pénètre le corps indistinctement, paisiblement (4).

Dans ce moment, les effets et instruments d'action et de per-

1. Une des trois humeurs de la physiologie hindoue : *pitta*, *vâta* et *kapha*, bile, vent et phlegme.

2. Non pas ces instruments mêmes mais, comme on l'a vu dans une note précédente, ce qui les actualise.

3. C'est pourquoi il est toujours possible en agissant sur son corps de tirer quelqu'un du sommeil profond, ce « quelqu'un » restant identifié (par ignorance) au mental avec lequel il ressuscite en cas d'alarme dans le corps auquel cet être est encore lié par le mental et le *karma*.

4. Comme le remarque Ânandagiri, au premier abord il peut sembler illogique de parler d'une venue dans le corps de la félicité qui définit l'essence de l'être endormi comme s'il s'agissait d'une félicité qui est engendrée à ce mo-

ception, qui sont liés au *karma*, au désir et à l'ignorance, sont au repos. Ces effets et instruments étant au repos, l'*Âtmâ* lui-même, qui, avec des conditionnements adventices, deviendra (sur le champ) autrement, est (tel qu'il demeure derrière le voile de ces conditionnements) un, heureux, calme. La comparaison qui suit décrit cet état avec la (correspondante) réintégration (dans leur principe immuable) des mesures (limitatives) telles que la terre, etc., créées par l'ignorance (responsable de leur différenciation illusoire dans le courant des formes) :

7. Comme des oiseaux se tiennent à l'abri dans un arbre, ainsi, mon ami, tout ceci se tient dans l'*Âtmâ* suprême.

Sh. — Le sens de cette comparaison est : de la même manière, ô jeune homme de mine avenante, que des volatils vont demeurer dans un arbre, ainsi ce tout dont on va parler se tient dans l'*Âtmâ* suprême, dans l'Impérissable. Qu'est-ce que ce tout ?

8. La terre et son élément subtil, l'eau et son élément subtil, le feu et son élément subtil, le vent et son élément subtil l'*âkâsha* et son élément subtil, la vue et ce qui est visible, l'ouïe et ce qui est audible, l'odorat et ce qui est odorable, le goût et ce qui peut être goûté, le toucher et ce qui peut être touché, la voix et ce qui peut être émis, les mains et ce qui est saisissable, les organes de génération et ce dont ils jouissent, les organes d'excrétion et ce qui est à rejeter, les pieds et ce qu'ils peuvent parcourir, le mental et ce qui est mentalisable, l'intellect et ce qui est intelligible, la pensée et ce qui est pensable, la lumière et ce qui est éclairable, le *prâna* et ce qu'il soutient.

Sh. — La terre grossière avec ses cinq qualités (*shabda*, son, *sparsha*, toucher, *rûpa*, forme, *rasa*, saveur, et *gandha*, odeur) et son élément subtil (déterminant), lequel est l'odeur envisagée en elle-même (*gandhatanmâtrâ*). De même l'eau (grossière, avec ses quatre qualités : son, toucher, forme et saveur) et son élément subtil déterminant (la saveur envisagée en elle-même, *rasatanmâtrâ*). De même le feu (son, toucher et forme) et son élément subtil déterminant (*rûpatanmâtrâ*). De même le vent (son et tou-

ment-là alors que, comme félicité de l'essence, elle demeure identique avant comme après. Le glosateur ajoute : quand il n'y a aucune agitation sous la forme d'une connaissance particulière, la félicité de l'essence brille parfaitement comme la flamme d'une lampe à l'abri du vent, raison pour laquelle le commentaire dit « sous la forme d'une connaissance indifférenciée ».

cher) et son élément subtil déterminant (*sparshatanmâtrâ*). De même l'éther (*âkâsha*) et son élément subtil (*âkâshatanmâtrâ*). Il s'agit des cinq éléments grossiers et subtils. Pareillement, l'organe de la vue et la forme visible, l'ouïe et ce qui est audible, l'odorat et ce qui est odorable, le goût et ce qui peut être goûté, le toucher et ce qui peut être touché, la voix et les sons qu'elle peut émettre, les mains et ce qu'elles peuvent saisir, les organes de génération et ce dont ils peuvent jouir, les organes d'excrétion et ce qui est à rejeter, les pieds et ce qui peut être parcouru. En résumé, les organes d'action et de perception. Le mental (*manas*), dont il a déjà été question, et ce qui est mentalisable ; l'intellect (*buddhi*), qui est essentiellement détermination, avec son objet ; l'égo (*ahamkâra*), c'est-à-dire le sens interne (*antahkarana*) en tant qu'il se fait le centre de toute prise de conscience, et son objet ; la pensée (*chitta*), le sens interne en tant que doué de conscience, et son objet. La lumière (*téjas*) désigne (ici) la peau comme mode d'expression (par geste et mimique) indépendamment du sens tactile, avec l'objet qu'elle manifeste. Le *prâna* ou souffle vital, ce qu'on appelle le fil (*sûtra*) sur lequel tout est relié, car cette multiplicité d'effets et d'instruments, avec nom et forme, est assemblée pour un autre (1).

Et ainsi, celui qui, comme *âtman* (de cet assemblage), était entré ici (dans ces conditionnements), tel le soleil reflété dans l'eau, avec la nature de jouisseur et d'agent,...

1. Toutes les notions qui sont énumérées dans l'Upanishad sont des catégories qui relèvent de ce qu'on appelle le *panchikarana*, la « quintupartition » (des cinq éléments), le principe formateur de la cosmologie selon le Védanta, théorie dont ce passage est, avec d'autres, l'autorité scripturaire. Comme conséquence de ce principe, ces notions sont solidaires les unes des autres, impliquant le développement simultané des organes de connaissance et d'action dans l'ordre subtil et grossier. Rien n'est, en effet, plus contraire à une perspective hindoue, que la conception d'une possibilité de manifestation envisagée en faisant abstraction d'un « sujet » qui actualise consciemment cet « objet ». Nous nous bornerons à cette seule remarque, car nous préférons pour l'instant insister sur le fait que la *buddhi*, comme on vient de le constater, est résorbée dans le sommeil profond au même titre que tout le reste. Ceci confirme ce que nous disions précédemment sur l'immanence du sens interne (*antahkarana*), dont *manas*, *buddhi*, *chitta* et *ahamkâra* sont des modalités « formelles ». C'est en raison de leur identification par ignorance avec la *buddhi* que les êtres, dans le sommeil profond, « sont entrés dans le Vrai et ne savent pas qu'ils sont dans le Vrai » (*Chhândogya Upanishad*, VI, 9, 3). Si à ce moment la *buddhi* était « en acte » et non « en puissance », il n'y aurait aucune « réintégration en mode passif » et chacun au sortir d'un seul sommeil profond serait délivré, démonstration par l'absurde puisque dans ce cas il ne saurait être question d'un sommeil quelconque. Ceci aidera sans doute à comprendre ce que Shankara ne cesse d'expliquer, que l'identification de la *buddhi* avec le Soi, de l'intellect avec la pure conscience, est le fondement même de l'existence conditionnée, tandis que la discrimination de la *buddhi* comme non-Soi constitue la Libération finale. « Aussi longtemps que dure la connexion (*sambandha*) avec le conditionnement de la *buddhi*, aussi longtemps l'âme

9. Celui qui voit, touche, sent, goûte, pense, détermine, agit, le *purusha* fait de connaissance, est (alors) établi dans l'*Âtmâ* suprême, impérissable.

Sh. — L'expression « fait de connaissance » se réfère à la connaissance distinctive dont la *buddhi* notamment est l'instrument. En vertu de la relation entre l'instrument et le sujet de l'action, « fait de connaissance » signifie : celui qui connaît, qui est essentiellement connaisseur. Le terme *purusha* s'explique par la plénitude (*pûrna*) des conditionnements (*upâdhi*) désignés ci-dessus par « ensemble des effets et instruments ». Comme le soleil qui était reflété dans l'eau retourne au soleil (qui constitue sa réalité), celui-là (le connaisseur conditionné) est établi (lors du sommeil profond) dans le support de l'univers, dans le suprême et impérissable *Âtmâ*.

Ce qui suit indique le fruit dévolu à celui qui *connaît* cette unité (autrement que par la réintégration passive du sommeil profond) :

10. Il entre (consciemment) dans le suprême Impérissable, celui qui connaît (au delà du sommeil profond) ce qui est sans ombre, sans corps, sans attribut, pur, impérissable. En vérité, celui qui (ainsi) connaît tout, devient tout. Mon ami, écoute (encore) cette stance :

Sh. — Il accède au suprême Impérissable, dont on va donner les caractéristiques, celui qui est débarrassé de tous les appétits. Sans ombre : exempt de toute obscurité (*tamas*) ; sans corps : exempt de tous les corps constitués par le nom et la forme ; sans attribut : exempt de tous les *gunas* tels que *rajas* ; par consé-

vivante (*jîva*) reste assujettie à l'existence conditionnée et à la transmigration... Aussi longtemps que l'*Âtmâ* transmigre (en apparence), aussi longtemps que la connaissance parfaite n'a pas mis fin à la transmigration, aussi longtemps continue sa conjonction (*samyoga*) avec la *buddhi* (*Commentaire des Brahma-Sûtras*, II-3-30). Malgré la différence de leur point de vue respectif, le Sânkhya, le Yoga, le Védanta, etc., sont complètement d'accord sur ce point capital, de sorte que ce qui caractérise la mentalité occidentale, la conscience considérée comme un synonyme ou un attribut, voire comme un produit de l'intellect, va au rebours de toutes les doctrines hindoues. Dans son commentaire du Sânkhya (*Tattva-Kaumudi*, XLIV) comme dans son commentaire des Yoga-sûtras (*Tattva-Vaishâradi*, I, 19), l'éminent Vâchaspati Mishra cite cette parole des Purânas sur le sort qui attend les « captifs » de l'une ou l'autre production de la *Prakriti* : « Ceux qui s'absorbent dans les sens restent (dans la transmigration) pendant dix *manvantaras* ou cycles cosmiques ; ceux qui s'absorbent dans les éléments y restent pendant cent *manvantaras* ; ceux qui s'absorbent dans l'*ahamkâra* y restent pendant mille *manvantaras* ; ceux qui s'absorbent dans la *buddhi* y restent pendant dix mille *manvantaras* ». Ces chiffres ont évidemment une valeur purement symbolique et signifient, d'accord avec les Upanishads, que l'« amour » de la *buddhi* est la plus redoutable des déviations.

quent il est (absolument) pur. Ce qui est impérissable : parce que débarrassé de toutes les caractéristiques (de ce qui est impermanent) ; ce qui est la vérité appelée *Purusha*, indémontrable (avec des prémisses empiriques) et par conséquent supra-mentale. Celui-là connaît, discerne ce qui est paisible, ce qui comprend l'extérieur et l'intérieur, ce qui est non né. Celui qui a renoncé à tout, celui-là, ô mon ami, connaît tout (1). Pour lui il n'y a rien qui puisse être ignoré. Auparavant, par ignorance (de l'unique réalité), l'omniscience lui faisait défaut, mais la connaissance (de l'*Âtmâ*) ayant chassé l'ignorance (qui le retenait dans la limitation) il est devenu tout. C'est ce que résume cette stance versifiée :

11. Celui qui connaît cet Impérissable, où sont établis, avec tous les dieux, le connaisseur, les *prânas* et les éléments, celui-là, ô mon ami, connaissant tout, pénètre tout.

Telle est la quatrième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Sh. — Celui qui connaît cet Impérissable où entrent, avec les *dévas* tels qu'Agni, le connaisseur (conditionné), les *prânas*, tels que la vue, les éléments, tels que la terre, celui-là, ô jeune homme de bonne mine, connaissant tout, entre dans tout (2).

Telle est la quatrième question dans le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda et instructeur des ascètes errants Paramahansa.

1. Il n'est peut-être pas hors de propos de souligner cette déclaration de Shankara sur la portée du renoncement dans la voie métaphysique. C'est, en effet, par le détachement que s'opère la concentration de l'intellect comme moyen de réalisation dans un ordre secondaire et c'est encore et nécessairement par le détachement que cet « instrument de la chute » devient « l'instrument de la rédemption », c'est-à-dire de la Délivrance. Dans la mesure où l'on méconnaît que le renoncement est la « porte étroite » qu'il faut franchir pour entrer dans la voie de la connaissance on nivèle le fossé qui sépare le Védanta d'une quelconque spéculation profane. Selon Shankara, comme pour les autres *âchâryas*, sinon plus encore, le détachement est la clé du Védanta. Il nous paraît utile de le rappeler après avoir constaté que ce mot de renoncement, dans plus d'un exposé occidental des doctrines hindoues, ne figure pas même une seule fois !

2. Si l'on ne tenait pas compte du facteur ignorance comme cause (occasionnelle) de tout le cosmos en tant que perçu et conçu comme réalité indépendante et multiple, cette « rentrée » équivaudrait à une création à rebours et la *Délivrance* d'un seul être entraînerait pour tous les autres la destruction « physique » de la manifestation, ce qui est évidemment démenti par les faits. Par conséquent, il s'agit d'une destruction du monde d'ordre métaphysique, la disparition (effective) de l'ignorance révélant le monde tel qu'il n'a jamais cessé d'être au regard de la connaissance suprême et, comme la corde et le serpent, le poteau et le voleur aux aguets, la coexistence (provisoire) de l'un et l'autre monde constitue ni deux choses ni une seule et même chose, ce qui pour l'intellect est « inexplicable ».

## MAINTENANT LA CINQUIÈME QUESTION

Sh. — A présent on introduit une question qui intéresse celui qui désire recourir à la méditation de la syllable *Om* pour obtenir la réalisation du Suprême et non suprême Brahma (1) :

1. Alors Shaibya Satyakâma lui demanda : Vénérable, celui qui médite profondément jusqu'à l'instant de la mort la syllabe *Om*, quel monde conquiert-il ainsi ? Le Sage lui répondit :

Sh. — Celui qui médite jusqu'à la mort, qui pense tant qu'il est en vie à la syllabe *Om*, est comme un prodige parmi les hommes. Ayant détaché ses sens des objets extérieurs, il concentre sa pensée sur la syllabe *Om* dotée par dévotion (*bhakti*) de la nature de Brahma. Une méditation profonde (*abhidhyâna*) consiste en un courant ininterrompu de l'idée de l'*Âtmâ*, sans distraction avec des idées opposées ou voisines, toujours égale comme la flamme d'une lampe à l'abri du vent. Il consacre toute sa vie à cette méditation en observant les multiples disciplines spirituelles telles que la vérité (en paroles), l'absence de tout désir (pour ce qu'il ne possède pas), l'absence d'attachement (pour ce qu'il possède), le renoncement (aux distinctions sociales), la pureté (corporelle), le contentement (en toute circonstance), l'absence de duplicité (dans le comportement). Plus d'un monde peut être conquis par la connaissance et l'action. Quel est celui que cet homme conquiert par la méditation profonde de la syllabe *Om* ? Pippalâda répondit à celui qui l'interrogeait de cette façon :

2. Ce qu'est la syllabe *Om*, Satyakâma, est, en vérité, le suprême et le non suprême Brahma. C'est pourquoi, avec ce support, le Sage atteint l'un et l'autre.

1. Ânandagiri : Avec la quatrième question, pour celui qui est hautement qualifié, on a expliqué l'obtention de l'Impérissable par la connaissance du propos (énoncé) précédé de l'éclaircissement des catégories (de l'existence conditionnée). A présent, pour celui qui, médiocrement détaché, n'est pas qualifié (pour la connaissance suprême) et qui médite la syllabe *Om* « visant l'*Âtma* comme un arc », on introduit une cinquième question concernant la méditation de la syllabe *Om* pour réaliser par degré l'Impérissable en passant par l'obtention du *Brahma-loka*.

Sh. — Brahma en tant que suprême est la réalité impérissable, appelée *Purusha* ; en tant que non suprême il est appelé *Prâna*, Premier-Né, et la syllabe *Om* est cela précisément. Brahma consiste en la syllabe *Om* parce que celle-ci en est le *pratîka*, le symbole (1). Etant donné que le suprême Brahma est insaisissable par un moyen terme, un son, etc., il est impossible, en raison de sa nature supra-sensible, de le comprendre par le seul mental. En revanche, il favorise de sa grâce (2) ceux qui, à la place d'une effigie comme celle de Vishnou ou une autre, méditent avec la syllabe *Om* dotée par dévotion (*bhakti*) de la nature de Brahma, ce qui est compris d'après l'autorité de la doctrine. Et il en est de même pour le non suprême Brahma. C'est pourquoi la syllabe *Om* est considérée comme étant à la fois le suprême et le non suprême Brahma et c'est pourquoi aussi le Sage, par la méditation même de la syllabe *Om*, le moyen pour obtenir la réalisation du Soi, atteint (selon ses capacités) le suprême ou le non suprême Brahma, la syllabe *Om* étant le support le plus proche de Brahma (3).

3. S'il médite une seule *mâtrâ*, illuminé par celle-ci, il vient rapidement sur terre. Les *Riks* le conduisent dans le monde

1. Le terme *pratîka* désigne une représentation matérielle comme toutes celles qui sont en usage dans la pratique d'un culte qui n'est pas « iconoclaste ». Dans l'Inde ces « supports » sont en principe destinés à aider la méditation et la concentration, d'où leur importance, leur multiplicité et leur caractère canonique, d'où aussi sans doute l'incompréhension quasi totale dont témoignent à ce sujet les non-Hindous. La seule étymologie du mot *pratîka*, tourné vers (*prati*), est déjà une réfutation de l'imputation « barbare » d'idolâtrie. « Ils ont une curieuse cérémonie qui consiste à parer les idoles, à les mener en cortège, à les dépouiller de leurs ornements sur la rive du fleuve, à les y précipiter ; après quoi les gens rentrent chez eux. S'ils pensent que l'image est un dieu, comment peuvent-ils en user de la sorte ? Avec insistance les Hindous nous affirmaient que l'idole n'était qu'une commodité, comme le signe x employé par les algébristes pour désigner la quantité inconnue... » (W. Wallace, S. J., *De l'Evangélisme au Catholicisme par la route des Indes*, p. 158).

2. Ânandagiri : Quand la pensée est purifiée par la méditation de cela, ce qui est sans attribut se révèle spontanément. Par vénération, comme par politesse, la nature de Brahma est attribuée à la syllabe *Om* sur laquelle la pensée se concentre.

3. Pour la clarté de la suite nous signalons sommairement ce qui distingue les différents Védas, au nombre de trois ou de quatre selon qu'on y range ou non l'Atharva-Véda. Les *Riks* désignent les strophes des hymnes du Rig-Véda adressées aux dieux, strophes qui sont *récitées*. Les *Yajus* (prononcez « yadjous ») désignent les formules sacrificielles du Yajur-Véda, formules qui se rapportent en général aux accessoires du culte et qui sont *murmurées*. Les *Sâmas* ne sont pas autre chose que les strophes *chantées* des hymnes qui composent le Rig-Véda. L'Atharva-Véda ne figure pas dans l'Upanishad en raison de son caractère spécial ou de son accession tardive au rang de Véda. Il est en effet constitué en majeure partie d'exorcismes, d'imprécations, d'incantations, etc., qui relèvent plus de l'ordre humain que de l'ordre divin.

des hommes où, parfait en ascèse, abstinence et foi, il jouit de la grandeur.

Sh. — Même s'il ignore que la syllabe *Om* est composée de trois mesures (*mâtrâ*), il suit néanmoins une voie excellente, grâce à la méditation de la syllabe *Om*. Malgré le défaut d'une connaissance partielle, il reste protégé par la syllabe *Om* et ne suit pas une mauvaise voie où il perdrait le fruit de la connaissance (acquise) et des actions (accomplies). Au contraire, même si la syllabe *Om* se réduit pour lui à une seule *mâtrâ*, qu'il médite constamment, illuminé par la syllabe *Om* caractérisée par une seule *mâtrâ*, promptement (quand il est mort) il atteint sur terre, quoi ? le monde des hommes. Nombreuses sont, en effet, sur terre les catégories de naissances et c'est dans le monde des hommes que les *Riks* amènent le *sâdhaka* (celui qui suit une voie de réalisation spirituelle). Les *Riks* sont la forme du Rig-Véda. Forme du Rig-Véda, les *Riks* constituent la première *mâtrâ* méditée de la syllabe *Om*. Etant ainsi, parmi les hommes, le premier des deux-fois-nés, parfait en ascèse, abstinence et foi, il jouit de la grandeur, de la puissance. Il ne devient pas un mécréant agissant selon son bon plaisir, « ayant manqué l'union (avec Brahma), il ne s'égare pas » (1).

1. Ânandagiri : La syllabe *Om* (dans ce cas) demeure une approche (de Brahma), car elle garde son efficacité. *Il ne sait pas que la syllabe Om est* formée de trois *mâtrâs*, A, etc., et doit être méditée sous cette forme. Il pense que seule la syllabe A est à méditer. Malgré l'imperfection d'une connaissance limitée à un seul aspect, il ne suit pas une mauvaise voie. Au contraire, grâce à la puissance de la méditation profonde de la syllabe *Om*, au pouvoir de la méditation d'un seul de ses aspects, il suit une voie excellente. La syllabe *Om*, qui est composée de trois *mâtras*, réduite à une *mâtrâ* correspond à la syllabe A. Elle est caractérisée par cette *mâtrâ* et aussi par le fait d'être une *mâtrâ*. Certains expliquent qu'il s'agit de la syllabe *Om* entière avec prédominance d'une *mâtrâ* sur les deux autres, mais la glose (de... ?) et Vâchaspati précisent qu'il s'agit bien de la syllabe A. Par « illuminé » il faut entendre : par sa méditation il a une perception directe (*sâkshâtkâra*) de cette *mâtrâ*. « *Il atteint sur terre* », exige un complément direct, lequel se trouve dans la deuxième partie de la stance : le monde de l'homme, et ainsi le sens est complet. Le monde de l'homme signifie : un corps d'homme (*manushya-sharira*). Si une naissance humaine était de règle sur terre, cette précision serait inutile. Il y a plus d'une sorte de naissance, le bétail et les autres. La naissance humaine étant pour lui certaine, on dit comment se fait l'obtention de la condition humaine. La terre est la syllabe A et celle-ci est, selon la Révélation, le Rig-Véda. La syllabe A forme le Rig-Véda. Ainsi on a : la *mâtrâ* méditée ayant la forme de la syllabe A a pour forme le Rig-Véda. Les *Riks*, au moyen de ce qui forme le Rig-Véda, le conduisent dans le monde des hommes. Tel est le sens. *Il a manqué l'union* : il a le défaut d'une connaissance limitée à un seul aspect mais sa foi ne lui est pas enlevée. Ceci est un écho concordant de la Bhagavad-Gîtâ (VI, 40) : « car quiconque agit bien... »

4. Maintenant, si, avec deux *mâtrâs*, il se réalise dans le mental, les *Yajus* le conduisent dans le monde intermédiaire, le *Soma-loka*. Après y avoir joui de la grandeur, il revient (ici-bas).

Sh. — Par contre, s'il connaît la portion qui correspond à deux *mâtrâs*, s'il médite la syllabe *Om* caractérisée par deux *mâtrâs*, il se réalise dans ce qui est l'essence de l'état de rêve, dans le mental, dans ce qui est de la nature du mental, dans ce qui constitue le *Yajus* et dont la divinité tutélaire est Soma ; il le devient par la concentration de la pensée. Devenu tel, quand il meurt, les *Yajus*, sous la forme de la deuxième *mâtrâ*, le conduisent dans le monde intermédiaire, dans l'assise de l'espace intermédiaire dont la forme est la deuxième *mâtrâ*, le *Soma-loka*. Les *Yajus* lui font obtenir le *Soma-loka*, c'est-à-dire, une naissance « lunaire ». Après avoir joui de la grandeur dans le *Soma-loka*, il revient, il vient de nouveau (*punar*) dans le monde des hommes (1).

5. Mais s'il médite le suprême *Purusha* avec les trois *mâtrâs* qui forment la syllabe *Om*, il se réalise en *téjas*, en Sûrya. Comme le serpent se libère de sa peau, il se libère de tout mal et les *Sâmas* le conduisent dans le monde de Brahma. Par delà cet état qui intègre tout ce qui vit, il contemple le suprê-

1. Ânandagiri : La syllabe *Om* caractérisée par le fait d'être la deuxième *mâtrâ* devient la syllabe U. Il ne s'agit pas de deux *mâtrâs* ; puisqu'on a parlé d'abord de la syllabe A, le commentaire dira « sous la forme de la deuxième syllabe ». Dans l'Upanishad, l'instrumental « avec deux *mâtrâs* » a le sens d'un accusatif, d'après ce qui est dit au début (« s'il médite la syllabe *Om* »). L'expression « il se réalise dans le mental » veut dire : la méditation ici aboutit à une prise de conscience individuelle (*abhimâna*) d'identité (*tâdâtmya*) résultant d'une perfection du mental perçue directement. Etant donné que le terme mental n'implique pas la notion de réalisation ou de celle de son fruit, la syllabe *Om* dont parle l'Upanishad est définie comme étant l'*âtman* du rêve, du *Yajus*, etc., au moyen d'indications comme celle du rêve, qui est une modification du mental. Le sens est : avec la syllabe U il fait une méditation profonde qui aboutit à une perfection (*sampatti*). A ce propos, certains disent que les stances (2 et 3) sont (telles quelles) rien moins qu'une louange (explicite) et qu'il faut les compléter par : avec la syllabe A il s'agit d'une méditation de Virâj ne faisant qu'un avec l'état grossier (*vishva*), et avec la syllabe U d'une méditation de Hiranyagarbha ne faisant qu'un avec l'état subtil (*taijasa*). Dans cette vue, le mot mental appelle Hiranyagarbha celui qui prend conscience que le rêve est une modification de l'œuf (subtil), ce que le commentaire exprime avec « essence de l'état de rêve » et les autres précisions. Toutefois, la glose (de... ?) explique la méditation des deux *mâtrâs* réunies et la perfection dans le mental comme étant une cogitation (*cintanam*) par le mental, par concentration mentale (sans parler de l'état de rêve).

me *Purusha*, « celui qui réside dans la cité (du corps) ». Il y a (à ce propos) les deux stances suivantes :

Sh. — En revanche, si, avec trois *mâtrâs*, c'est-à-dire avec la syllabe *Om* caractérisée par une connaissance dont l'objet correspond aux trois *mâtrâs* (réunies) et servant de *pratîka*, de symbole et de support, s'il médite le suprême *Purusha*, par cette méditation profonde... L'Upanishad emploie l'instrumental (« avec trois *mâtrâs* ») parce que la syllabe *Om* est un support et comme elle ne sépare pas (par rapport à cette méditation) le suprême du non suprême, c'est le support qui est l'objet de « si il médite », sinon les deux accusatifs (des stances 1 et 3) seraient infirmés. Même si l'emploi du troisième cas (indirect) garde (en fait) une valeur instrumentale, le contexte donne le sens : s'il médite les trois *mâtrâs* (comme étant) le *Purusha* suprême, selon la maxime : « abandonne un seul pour le profit de tous »... Donc, par cette méditation profonde, il se réalise sous la forme de la troisième *mâtrâ* en *téjas*, en Sûrya (le principe de *téjas*), et s'il meurt alors qu'il médite (encore), il ne revient pas de Sûrya comme on revient (inévitablement) du *Soma-loka*. Comme l'exprime la comparaison, tel le serpent libéré de sa peau, il se libère de toute impureté et les *Yajus*, sous la forme de la troisième *mâtrâ*, le conduisent en haut, dans le monde de Hiranyagarbha, le *Brahma-loka*, appelé Vérité. Hiranyagarbha est l'*âtman* de tous les êtres en vie et transmigrants. Il est le soi interne sous la forme de lien (subtil) de tous les êtres, car toutes les âmes vivantes (*jîvas*) sont incluses dans ce qui est essentiellement subtil. C'est pourquoi il est *jîva-ghana*, masse compacte de vie. Le Sage qui connaît parfaitement la syllabe *Om* composée de trois *mâtrâs*, méditant (davantage dans cet état), contemple (alors) par delà la masse de vie que constitue Hiranyagarbha, le suprême *Purusha*, l'*Âtmâ*, « celui qui réside (*shayaté*) dans la cité (*puri*) », autrement dit : celui qui est entré dans tous les corps. Les deux stances versifiées qui suivent éclairent ce qui précède (1) :

1. Ânandagiri : Le commentaire dit qu'il a « la forme de la troisième *mâtrâ* ». Bien que par la méditation des trois *mâtrâs* il soit formé des trois *mâtrâs*, néanmoins, comme la troisième *mâtrâ* est ici sans caractère commun (avec les deux autres en raison de sa transcendance), il est compréhensible qu'on l'indique comme prépondérante. Dans une autre version, l'expression « sous la forme de la troisième mâtrâ » au locatif qualifie Sûrya, parce que la syllabe Ma correspond à Âditya, le Soleil. La nature de masse compacte de vie propre à Hiranyagarbha est inférée de sa connaissance de l'avenir. Sa forme de lien (subtil) signifie le lien (*linga*) collectif. Toutes les âmes vivantes en tant que conscientes de leur lien (subtil) individuel (sont incluses) dans le lien subtil collectif que constitue Hiranyagarbha, comme la vache en géné-

6. Mortelles sont (en elles-mêmes) les trois *mâtrâs* utilisées (tantôt bien et) liées l'une à l'autre, (tantôt mal et) séparées les unes des autres. Quand elles sont utilisées parfaitement en actes internes, externes et intermédiaires, celui qui sait ne tremble pas.

Sh. — Les trois *mâtrâs*, les « mesures » de la syllabe *Om*, sont : la syllabe A, la syllabe U et la syllabe Ma. La mort existe pour elles, elles n'échappent pas à la mort, elles appartiennent au royaume de la mort. Elles sont (et doivent être) utilisées pour méditer le Soi. De plus, elles sont (et doivent être) associées. Quand leur objet est spécialement celui de l'une d'entre elles, on les utilise mal. Il ne tremble pas, ne vacille pas, celui qui connaît (cela), le yogî qui connaît la composition (indéfectible) de la syllabe *Om* telle qu'elle est ici décrite. Objets d'une même méditation, elles constituent des actes d'union parfaits en un temps parfait, méditation sur (l'unicité de) l'homme (restant identique) dans les états de veille, de rêve et de sommeil profond, (intégrant de cette façon) ce qui est extérieur, intérieur et intermédiaire. Rien ne peut ébranler celui qui sait ainsi, qui perçoit tous les hommes éveillés, rêvant et dormant profondément, avec leurs conditions respectives, sous la forme des trois *mâtrâs* dont l'*âtman* est la syllabe *Om*. Celui qui sait cela, étant devenu tout en étant l'*âtman* de la syllabe *Om*, pourquoi tremblerait-il et devant quoi (1) ? La deuxième stance qui suit résume tout :

ral comprend toutes les vaches particulières, comme la forêt contient tous les arbres. Le Sage qui médite maintenant (de cette façon) obtient ensuite le *Brahma-loka*. Là, dans le *Brahma-loka*, par delà les êtres mobiles et immobiles, par delà ce qui intègre tout ce qui vit, il perçoit le suprême *Purusha* et ainsi il est délivré.

1. Ânandagiri : Les trois *mâtrâs* sont mortelles parce qu'elles n'affranchissent pas de la mort ceux qui les méditent séparément et sans avoir en vue Brahma. Avec Brahma en vue et « enlacées », elles n'ont pas ce défaut. L'homme éveillé ne fait qu'un avec Vaishvânara (le principe de la manifestation grossière) et sa condition est ce qui est commun (*vishva*), le corps grossier et l'état de veille ; l'homme qui rêve ne fait qu'un avec Hiranyagarbha (le principe de la manifestation subtile) et sa condition est l'état lumineux (*taijasa*), le lien subtil (*linga*), l'état de rêve ; profondément endormi, il est Ishwara (le Seigneur de la manifestation) et *Âtmâ* (la réalité suprême), sa condition étant *prâjna* (intelligence globale), le non-manifesté et l'état *sushupti* (de sommeil profond). Il ne tremble pas (en aucune circonstance) celui dont la méditation consiste dans l'identification des syllabes A, U et Ma avec ces trois états et ainsi les trois *mâtrâs* utilisées ensemble et prises à part caractérisent les actes d'union ainsi réalisés. Une telle méditation ne sépare pas la syllabe *Om* de ce qui est l'*âtman* de tout, le suprême Brahma (quand cet *âtman* est envisagé en lui-même), Ishwara (quand il est envisagé par rapport à la manifestation). Rien ne peut ébranler celui qui est tout en lui-même puisqu'il n'y a plus rien en dehors de lui-même.

7. Par les *Riks*, ce monde-ci, par les *Yajus*, le monde intermédiaire, par les *Sâmas* ce que les poètes inspirés connaissent. Avec cette syllabe *Om* précisément comme support le Sage atteint cela et aussi ce qui est sans ombre, sans âge, immortel, suprême. Ainsi (en est-il).

Telle est la cinquième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Sh. — Par les *Riks* ce monde-ci, celui des hommes ; par les *Yajus* le monde régi par *Soma* ; par les *Sâmas* le *Brahma-loka*, le troisième monde que les poètes pleins de sagesse n'ignorent pas. Le Sage atteint ce triple monde avec la syllabe *Om* comme moyen de réalisation et caractérisée comme étant le Brahma non suprême. Avec cette même syllabe *Om* il atteint le suprême Brahma, l'Impérissable, le Vrai, appelé *Purusha*, ce qui est paisible, délivré, exempt de tout ce qui distingue la manifestation, état de veille, rêve, sommeil profond, etc., et par conséquent non sujet au vieillissement et à la mort. Il est sans peur puisqu'il est au delà de la décrépitude et autre changement, suprême parce qu'il est au-dessus de tout. Cela également on l'atteint avec la syllabe *Om* comme support, comme démarche de réalisation. Le mot « ainsi » indique que le propos est terminé.

Telle est la quatrième question dans le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda et instructeur des ascètes errants Paramahansa.

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit
et annoté par RENÉ ALLAR.

---

## NOTE DE LA RÉDACTION

Les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* n'auront pas manqué de remarquer que notre collaborateur M. René Allar, dans les commentaires personnels dont il accompagne ses traductions depuis 1957, met souvent en question, entre autres, la notion d'intellect d'une façon quelque peu étonnante. Ce point présentant pour notre revue une certaine importance, nous nous proposons de l'examiner plus spécialement lorsque la publication du présent travail de M. Allar sera finie.

Michel VÂLSAN.

# LES LIVRES

*The Way and the Mountain*, par Marco Pallis (Peter Owen limited, London). Dans ce remarquable ouvrage, qui est un recueil d'essais rédigés à des époques et sur des sujets différents, M. Marco Pallis, bien connu des lecteurs de cette Revue, se propose tout d'abord d'offrir au public de langue anglaise une « introduction à la Tradition ». Il use pour cela du symbolisme, particulièrement évident, de la Voie (the Way) et de la Montagne (the Mountain). Souvent les termes qu'il emploie sont fort heureux, ainsi lorsqu'il écrit que « la voix de la Tradition est une invitation à la liberté, murmurée à l'oreille de la servitude existentielle ; tout ce qui, à un degré ou d'une manière quelconques, fait écho à ce message, peut être appelé traditionnel ».

Le deuxième essai contenu dans ce volume est constitué par la version anglaise de « La Vie active », dont il a déjà été rendu compte ici même, lorsque cet opuscule fut publié en français il y a quelques années. Nous n'y reviendrons donc pas, mais nous voudrions nous arrêter un peu plus longuement aux essais suivants, et tout d'abord à celui qui se rapporte aux relations existant entre les différentes traditions. A ce sujet, M. Pallis montre que, si les antagonismes, à notre époque, font souvent place à de réels rapprochements et à plus de compréhension, les chrétiens éprouvent toujours beaucoup de peine à admettre ce qui se situe en dehors de leur propre religion. En effet, ils s'adonnent couramment à une sorte d'idolâtrie des faits historiques sur lesquels leur foi repose, ce qui les empêche de la transposer sur le plan universel. L'Oriental, pour sa part, tombe facilement dans le travers opposé, surtout lorsqu'il n'est plus protégé par le milieu traditionnel : sous l'effet des influences modernes, il tend à mépriser, au nom d'une sorte d'idéalisme néo-spiritualiste, les éléments formels de la tradition, en particulier sa doctrine, ses rites et ses expressions artistiques. Pour élucider ces questions, l'auteur cite opportunément les ouvrages les plus capables de les éclairer, soit ceux de René Guénon et de Frithjof Schuon.

Quant au choix de la voie, M. Pallis fait de judicieuses considérations sur les possibilités existant de nos jours. Il définit l'attitude à adopter devant ceux qui ont à opérer un tel choix et sur les conseils qu'il convient de leur donner, lorsqu'on se trouve ainsi placé dans la situation d'un « upaguru ».

Particulièrement intéressants sont les chapitres se rapportant plus spécialement à la tradition tibétaine et illustrant plusieurs des idées exprimées dans les précédents essais. Le Tibet, remarque justement l'auteur, exerce une sorte de fascination sur un nombre croissant d'Occidentaux. Cela tient au fait que ce pays est longtemps demeuré fermé aux explorateurs étrangers et aussi au contraste existant entre la mentalité tibétaine, restée traditionnelle, et celle de notre société moderne laïque. Dans le monde d'aujourd'hui, les Tibétains font figure d'étranges attardés, alors qu'en réalité, c'est la civilisation moderne qui est anormale, ainsi qu'on le constate dès que l'on se réfère à la véri-

table finalité de l'homme. Ne voir, à la manière des modernes, que la périphérie des choses est inconcevable pour les Tibétains traditionnels, de même que leur paraissent inadmissibles toutes les idées progressistes, humanitaires ou idéalistes qui, en fait, masquent un état de révolte contre l'Ordre spirituel. Ce Tibet resté fidèle à sa tradition a gagné la réputation d'un pays « mystérieux » où se produiraient des phénomènes étranges. En réalité, il est possible, pour qui est doué de quelque perception, d'y déceler, comme un parfum, la présence d'une influence spirituelle très marquée, car le Tibet constitue l'aire de manifestation de Chenrezig, le Bodhisattva de compassion, dont le Dalaï Lama est la visible incarnation.

Sur celui-ci et sur sa fonction spirituelle, M. Pallis fournit une série de considérations du plus haut intérêt. Le Dalaï Lama, ou Précieux Protecteur, pour employer l'appellation par laquelle les Tibétains le désignent, a donné lieu à plusieurs fausses interprétations. Ainsi, on a dit de lui qu'il était un « Bouddha vivant » et certains sont allés jusqu'à le qualifier de « dieu-roi », ce qui est blasphématoire. Pour les Tibétains, il est assurément un souverain temporel — ou du moins l'était-il jusqu'à l'invasion chinoise — mais il ne s'agit là que d'un aspect secondaire de sa fonction. Il ne faut pas non plus comparer son autorité spirituelle avec celle du Pape, car il ne définit pas la doctrine comme le fait le pontife romain. Sa fonction essentielle est de représenter sur terre un principe céleste, celui de compassion, dont l'aspect personnel est le Bodhisattva Chenrezig (en sanscrit Avalokitêshvara). Il faut noter que Chenrezig est considéré comme étant issu du front du Bouddha Opagmed, ou Bouddha de lumière (en sanscrit Amitabha ; en japonais Amida) dont il devint le disciple. Or ce Bouddha Opagmed projette son influence sur terre par l'intermédiaire de la personne du Panchen Lama. Mais il serait faux d'en conclure à une supériorité de ce dernier sur le Dalaï Lama, car, en fait, Chenrezig représente la puissance active d'Opagmed dans le monde, et c'est lui qui donne aux hommes le moyen d'entrer en contact avec la Source lumineuse. C'est également Chenrezig qui est le protecteur attitré du Tibet et de cette forme de la tradition bouddhiste. En fait, les fonctions des deux grands Lamas sont étroitement liées, celle du Panchen Lama étant relativement « statique », et celle du Dalaï Lama plus « dynamique ». Le nom de Précieux Protecteur couramment donné à ce dernier permet aussi de comprendre que son rôle est d'exercer une « action de présence ».

Il vaudrait la peine de citer les éclaircissements que M. Pallis donne sur la succession des Dalaï Lamas et sur la transmission de leur influence spirituelle. Relevons seulement qu'il ne s'agit évidemment pas de « réincarnation » au sens où ce terme est entendu de nos jours, mais d'une transmission d'influence d'un type particulier au Tibet et qui est relativement fréquente dans le cas des « Lamas Tulkus ». Et cela, somme toute, n'est pas plus surprenant que bien des cas auxquels on assiste dans d'autres traditions, notamment, à Rome, la succession des Papes.

Ce livre contient de nombreuses autres considérations et mises au point d'un vif intérêt sur la spiritualité lamaïste. On y trouvera ainsi d'utiles remarques sur ce qu'on appelle improprement les « moulins à prière » ; il s'agit en réalité d'une pratique

invocatoire comparable au « Japa » de l'hindouisme et utilisant comme lui des « mantras », mais selon un mode particulier.

Outre les propos d'ordre général qu'il contient sur la Tradition, cet ouvrage apporte une remarquable contribution à une meilleure compréhension du Bouddhisme tibétain. Les regrettables événements de ces dernières années en rehaussent encore l'intérêt et en soulignent l'actualité.

Roger Du Pasquier.

---

## OUVRAGES ET REVUES REÇUS

Titus Burckhardt. — *Alchimie. Sinn und Weltbild.* Walter-Verlag. Olten und Freiburg im Breisgau. Switzerland. 1960.

Titus Burckhardt. — *L'Alchimia.* Trad. italiana di Angela Staude. Ed. Boringhieri, Torino, 1961.

Martin Lings. — *A Moslem Saint of The Twentieth Century, Shaikh Ahmad al-'Alawi.* George Allen & Unwin. London. 1961.

Swâmi Nityabodhanânda. — *L'ignorance qui nous sépare du Sacré.* Conférence prononcée à la Sorbonne, le 14 nov. 1959.

Swâmi Nityabodhanânda. — *Recherche du Sacré dans les formes (Puissance Spirituelle des Formes),* Conférence prononcée à la Sorbonne, le 21 mai 1960.

Henri d'Amfreville. — *Les Temps à venir.* Coll. « Investigations » Ed. La Colombe. 1961.

Jacques Ménétrier. — *Eloge de l'Incertitude ou Réflexions d'un Tailleur de Pierres.* Coll. « Investigations ». Ed. La Colombe. 1961.

Sir Edward Bulwer Lytton. — *Zanoni.* Coll. « Littérature et Tradition » 5, Ed. La Colombe. 1961.

*Rivista di Studi Tradizionali,* Anno I, nº 1, ottobre-dicembre 1961, Torino.

*Le Symbolisme,* octobre-décembre 1961 et janvier-mars 1962. Laval (Mayenne).

*France-Asie,* Nouv. Série. Vol. XVII, nº 167, mai-juin 1961.

# TABLE DES MATIÈRES

---

## ERRATA

N° de mars-avril 1961

Page 96, note 50, *lire* : Cet être
*au lieu de* : Ce personnage.
*lire* : Celui-ci
*au lieu de* : Ce personnage.

Page 105, la figure 3 doit être rétablie par un retournement qui amène le coin de droite du triangle en haut.

Page 107, ligne 17, *lire* : *une* lettre
*au lieu de* : la lettre.

note 2, 5e ligne, *lire* : Triple potentialité *qualitative* de *Prakriti*.

N° de mai-juin 1961

Page 150, note 68, *lire* : symbole de l'Unité de l'Etre *et de* Son Identité.

Page 155, ligne 19, *lire* : « indigène » en Grande-Bretagne *dans le sens substantiel où l'entendent les archéologues.*

N° de juillet-août et sept.-oct. 1961

Page 230, fin de la stance 3, *lire* : par l'action du *mental*
*au lieu de* : par l'action du *karma*.

— fin du commentaire de Sh. *ajouter* : « Il vient dans ce corps par l'action du mental » signifie : comme conséquence de l'action accomplie par les désirs, les pensées du mental, car il est dit plus loin « par ce qui est pur (on obtient) ce qui est pur » et la Brihad Âranyaka Upanishad (IV-6) dit à ce propos : « étant attaché (il obtient) avec le *karma*.

Page 242, 6e ligne d'en bas, *lire* : en 598-1201-2
*au lieu de* : en 599 (*)

Page 243, ligne 25, *lire* : 601-602/1204-1205.

Page 246, note 1, *rétablir* : *Kitâbu-l-Fanâi fî-l-Muchâhadah.*

Page 247, note 3, *lire* : voyage *du* Sheikh al-Akbar.

Page 248, ligne 28, *lire* : n'ont leur *succès*
*au lieu de* : n'ont leur triomphe.

Page 251, lignes 9 et 29, *rétablir* : *al-munâjât.*

Page 252, ligne 21, *lire* : qu'il n'en méconnaisse rien
*au lieu de* : ... méconnaissent...

Page 253, ligne 14, *lire* : *pourvoira.*

**(*) La même rectification est à porter dans le n° de jan.-fév. p. 26 en note 2e ligne.**

*Le Gérant* : A. ANDRÉ VILLAIN.

**401. — Imp. JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 1-1962**